

محمدعلی امیرمعزّی

راهنمای ربّانی در تشیّع نخستین

سرچشمه‌های عرفان در اسلام



ترجمهٔ نورالدین الله‌دینی







در این پژوهش مشخص می‌شود که آنچه را که «جهان‌بینی» آغازین امامیه خوانده‌اند می‌توان به عنوان «مرکز فیض» دانست که با آن اعماق تاریک این عقیدهٔ مرکب روشن‌تر و هدف و معنای آن بهتر درک می‌شود. محور اصلی و حقیقی که این جهان‌بینی گرد آن می‌چرخد، شخص راهنمای ربانی کامل (امام) است هم در بُعد وجودی و هم در بُعد تاریخی خود. این دو بُعد به طور جدایی‌ناپذیری به یکدیگر متصل‌اند. کیهان‌شناسی - کیهان‌زادی امامیه، انسان‌شناسی، مهدویت‌شناسی و معادشناسی امامیه همه با نیروی جاذبه امام‌شناسی جذب می‌شوند؛ این حوزه‌ها... ناکافی بررسی و تحلیل شده‌اند. بدین دلیل است که بخش عمده روش‌شناختی ما شامل تفکیک تمام تعریف‌ها و توصیفات امام وجودی (کیهانی) است که خود امامان تاریخی در مجموعه‌های حجیم احادیث‌شان ارائه کرده‌اند. این سرزمین کشف‌نشده‌ای است، فقط چنین تعریفی است که می‌تواند ما را به درک روشنی از ساختار اعتقادی امامیه نخستین برساند. تاریخ اعتقادی امامیه نخستین، هنوز باید نوشته شود...





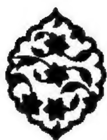

ISBN 978-600-6721-79-8



بسم الله الرحمن الرحیم

راهنمای ربّانی در تشیّع نخستین

سرچشمه‌های عرفان در اسلام



محمدعلی امیرمعزّی

راهنمای ربّانی در تشیّع نخستین

سرچشمه‌های عرفان در اسلام



ترجمهٔ نورالدین الله دینی





این کتاب ترجمه‌ای است از

The Divine Guide
in Early Shi'ism
The Sources of Esotericism in Islam
M. A. Amir-Moezzi
State University of New York Press
1994

سرشناسه	: امیرمعزی، محمدعلی	Amir Moezzi, Mohammad Ali
عنوان و نام پدیدآور	: راهنمای ربّانی در تشیّع نخستین، سرچشمه‌های عرفان در اسلام / محمدعلی امیرمعزی.	
مشخصات نشر	: تهران: نامک، ۱۳۹۸.	
مشخصات ظاهری	: ۳۵۹ ص.؛ جدول ۲۱×۱۴ س‌م.	
شابک	: 978-600-6721-79-8	
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیپا.	
یادداشت	: عنوان اصلی: ...Le Guide Divin dans le Shiieisme Originel	
یادداشت	: کتاب حاضر از متن انگلیسی تحت عنوان "The Divine Guide in Early Shiism: The Sources of Esotericism in Islam" به فارسی برگردانده شده است.	
موضوع	: امامت.	
موضوع	: Imamate	
موضوع	: شیعه ـ عقاید.	
موضوع	: Shia'h – Doctrines	
شناسه افزوده	: الله‌دینی، نورالدین، ۱۳۳۳ـ ، مترجم.	
رده‌بندی کنگره	: BP ۲۲۳ / ۸الف ۸۳الف ۱۳۹۶	
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷/۴۵	
شماره کتاب‌شناسی ملی	: ۵۰۱۳۵۵۶	

تقدیم به

دوستداران اهل بیت

مترجم



نامک در زبان پهلوی (فارسی میانه) به معنی کتاب و نامه است.

تلفن ۶۶۴۱۷۶۳۶

راهنمای ربّانی در تشیّع نخستین
سرچشمه‌های عرفان در اسلام

دکتر محمدعلی امیرمعزّی

ترجمهٔ دکتر نورالدین الله‌دینی

ویراستار مرتضی هاشمی‌پور

طرح جلد پرویز بیانی

حروفچینی و صفحه‌آرایی حروفچینی هُما (امید سیّدکاظمی)

چاپ نخست ۱۳۹۸

شمارگان ۱۳۷۵ نسخه

لیتوگرافی ترنج رایانه

قیمت با جلد نرم ۴۶۰۰۰ تومان، با جلد سخت ۵۳۰۰۰ تومان

شابک: ۸ـ۷۹ـ۶۷۲۱ـ۶۰۰ـ۹۷۸ ISBN: 978-600-6721-79-8

مرکز پخش: پارسه ۶ـ۶۶۴۷۷۴۰۵ داخلی ۱

فهرست

اختصارات نام مجلات و مراجع عمومی

AIUON	*Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, Naples
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London
EI1, *EI2*	*Encyclopédie de l'Islam*, first edition, second edition
EPHE	Ecole Pratique des Hautes Etudes
GAL	*Geschichte der Arabischen Literatur* (Brockelmann)
IC	*Islamic Culture*, Heyderabad
IOS	*Israel Oriental Studies*, Tel Aviv
JA	*Journal Asiatique*, Paris
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*, New Haven
JSAI	*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalem
Md	Muhammad
MUSJ	*Mélanges de l'Université St Joseph*, Beirut
MW	*The Muslim World*, Hartford
REI	*Revue des Etudes Islamiques*, Paris
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*, Paris
RSO	*Rivista degli Studi Orientali*, Rome
SI	*Studia Islamica*, Paris
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie und Vorasiatische Archäologie*, Berlin
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morganländischen Gesellschaft*, Leipzig-Wiesbad

سخن مترجم

وجـه خـدا اگـر شـودت منظـر نظـر
زین پس شکی نماند که صاحب‌نظر شوی
(حافظ)

کتابی که اکنون پیش روی شما خوانندگان ارجمند قرار دارد، ترجمه‌ای است از اثر استاد محمدعلی امیرمعزی با عنوان انگلیسی:
The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam که خود ترجمهٔ اثر اصلی مؤلف محترم تحت عنوان فرانسوی: *Guide divin dans le shi'isme original* می‌باشد.
همان‌گونه که از عنوان کتاب پیدا است موضوع اصلی کتاب نقش و جایگاه امام در شیعهٔ نخستین به طور کلی یا به طور خاص‌تر در میان پیروان و شاگردان نزدیک امامان(ع) تا زمان غیبت امام دوازدهم است. کنکاش در این حوزهٔ معنوی با توجه به اهمیت و جایگاه این موضوع در ضمیر مذهبی تشیع، عموماً تلاشی است رضایت‌بخش همراه با اجر معنوی. اهمیت روش پژوهش و موضوعات مورد بررسی به قلم استاد امیرمعزی، به خوبی و در حدّ کفایت در مقدمه تبیین گردیده است و نیاز به شرح و بسط بیشتر ندارد. به هر حال لازم به یادآوری است که در خلال پژوهش متون تاریخی و روایات و احادیث ائمه(ع) و آنچه منسوب به آنها می‌باشد گاهی با رویکردها و تعبیرهای تاریخی مواجه می‌شویم که به زمان و شرایط خاصی در تاریخ دراز و پرفراز و نشیب تشیّع مربوط می‌شود. اگرچه چنین موضوعاتی (مانند مُصحَف مخصوص ائمه یا مصحف حضرت فاطمهٔ زهرا(س)، تمامیّت قرآن، یا محتوای برخی از احادیث منسوب به ائمه(ع) در حوزه‌های مذهبی، اجتماعی و سیاسی) در تاریخ و میراث گرانبهای عقلانی و مذهبی تشیّع، وجود تاریخی داشته و دارند، ولی بسیاری از

این رویکردها، روایت‌ها و باورها را باید در شرایط زمان و مکان تاریخی خودشان درک نمود نه الزاماً به عنوان باور و نگاه مذهبی امروز تشیع؛ چه بسا برخی از این دیدگاه‌های تاریخی موافق مصالح تشیّع در جهان امروز نباشند. لذا جادارد که خوانندگان محترم توجه لازم به این ظرافت‌های تاریخی داشته باشند.

بیشتر موضوعات کتاب حاضر را می‌توان اساس یا بنیاد کتاب تشیع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی اثر دیگر مؤلف محترم با ترجمهٔ فارسی از اینجانب دانست که قبلاً به زیور طبع آراسته شده است. از اینکه توفیقی حاصل شد تا اثر دیگری از این دانشمند و صاحب‌نظر محترم در مطالعات شیعی را به علاقه‌مندان این حوزه تقدیم نمایم، خدای متعال را شاکرم. لازم می‌دانم که از حمایت‌های صمیمانهٔ استاد امیرمعزی و همچنین همهٔ دوستان و بزرگوارانی که بنده را حمایت و راهنمایی کرده‌اند، نهایت تشکر و قدردانی را داشته باشم. از زحمات، حمایت و همکاری دوستان بزرگوارم علی‌محمد غلامی، مرتضی هاشمی‌پور و مدیر محترم نشکر نامک صمیمانه سپاسگزارم. از کمک معزالله‌دینی در آماده‌سازی بخشی از کتاب‌شناسی فارسی ـ عربی تشکر می‌کنم. علاوه بر این، مرارت‌هایی را که همسر و فرزندان عزیزم متحمل شدند، هیچ‌گاه فراموش نمی‌کنم و حمایت و محبت‌شان را همواره گرامی می‌دارم. در پایان ضمن پذیرش مسؤولیت تمام کاستی‌ها، امید است که استادان و صاحب‌نظران در رفع نقایص، بنده را راهنمایی فرمایند.

نورالدین الله‌دینی
تهران، اردیبهشت ۱۳۹۶

پیش‌گفتار

از زمان پژوهش‌های گلدتسیهر در سال ۱۸۷۴ میلادی *Beiträge zur Literaturgesch-ichte der Shi'a und der sunnitischen Polemik,* Vienna, 1874) و اثر هالم در سال ۱۹۸۸ (*Die Schia,* Darmstadt, 1988) بیش از یک قرن به مطالعات علمی تشیع به طور اعم و مطالعات امامیه به طور أخص پرداخته شده است. شماری از اسلام‌پژوهان و شرق‌شناسان به این مهم‌ترین شاخهٔ اسلام علاقه نشان داده‌اند به طوری که شمار مقالات، آثار و تک‌نگاشت‌هایی که به این موضوع اختصاص یافته، قابل توجه است. با وجود این، وقتی در مورد امامیه نخستین سخن می‌گوییم، یعنی اظهار عقاید امامان تاریخی شیعهٔ امامی، که بعدها دوازده‌امامی خوانده شدند، با کمال تعجب باید اعتراف کنیم که هنوز یک تصور روشنِ مورد تأیید مجموعه‌ای از داده‌های منسجم تاریخی و پژوهشی نظام‌مند و کامل از این دورهٔ شکل‌گیری و مرحلهٔ نخستین عقیده، وجود ندارد.

از ویژگی پژوهش‌های اختصاص یافته به امامیه، سردرگمی ثابتی است میان آموزه‌های امامان که قدیمی‌ترین مجموعه‌ها و گردآوری‌های احادیث امامیه روایت کرده‌اند و ایده‌هایی که متفکران و دانشمندان متأخر شیعه اظهار داشته‌اند، بدون پرداختن به تحول تاریخی و عقیدتی که امامیه از زمان غیبت امام دوازدهم تجربه کرده است. ما حتماً به این سردرگمی که شناخت روشنی از دوران امامیهٔ نخستین را خیلی دشوار می‌کند و همین‌طور به تحولی که امامیه تجربه کرده است، باز می‌گردیم.

تصویر یا بهتر است بگوییم تصویرهایی که از امامیه در این پژوهش‌ها منعکس گردیده، درمقایسه با قدیمی‌ترین متون، پراکنده، سردرگم و حتی متضاد به نظر می‌رسد؛ به طوری که

انسجام ایدئولوژیکی و منطق اعتقادی کاملاً غایب است. با بررسی دقیق‌تر [این پژوهش‌ها]، درکی جامع و جهانی و ترکیبی از عقیده کاملاً غیرممکن به نظر می‌رسد، درکی که برای مطالعهٔ تحلیلی دقیق و جزئیات بنیادی امامیه نخستین ضروری است. آیا [این عقیده] یک جنبش انقلابیِ سیاسی ـ مذهبی بود؟ آیا این عقیده عرفانِ انسان‌گونه انگار [اهل تشبیه] بود؟ آیا این فلسفهٔ سیاسی نابهنگام در قلب اسلام بود؟ آیا می‌تواند نوعی کلام عقلی معتزلی باشد که با آیین فراعقلانی امامان، بزرگ‌نمایی شده است؟ آیا امامان، فقها و متکلمانی بودند که سنت [پیامبر] را محترم می‌شمردند و مورد احترام امت بودند؟ آیا آنها مردان سرخورده و جاه‌طلبی بودند که گمان‌ورزی‌های مهدویت را متحول کردند؟ آیا افراد روشن‌روان و پرشور و شوقی بودند که تناقضات خود را با مجموعه‌ای از ایده‌های نامنسجم و بدعت‌گزارانه توجیه می‌کردند؟ آیا آنها فیلسوفان عرفانی بودند که رسالت خود را از عالم مُثُل[1] دریافت می‌کردند؟ دلیل چنین تصویرهای مختلفی هم مرکب است و هم بسیط. مرکب است زیرا مجموعه‌های احادیث امامان بررسی بزرگی از آثاری را تشکیل می‌دهد که اغلب منطق منسجم و نظم طبیعی گفتمان در آنها وجود ندارد. بخشی از این فقدان شاید به دلایل ذاتی در شماری از احادیث که ویژگی باطنی دارند، داوطلبانه باشد. بازگرداندن عقیده به آنچه که احتمالاً انسجام نخستین آن بوده، مستلزم بررسی نظام‌مند تمام بخش‌های موجود این مجموعه‌های احادیث است. این کار هیچ‌وقت انجام نشده است و این جای خالی منجر به مسألهٔ ساده‌ای شده که به رغم آشکاربودنش، از چشم متخصصان این حوزه دورمانده است: ما هنوز جهان‌بینی[2] امامیهٔ نخستین را نمی‌شناسیم. دربارهٔ دیدگاه یا بینشی که امامان در مورد جهان، انسان و تاریخ داشتند (و به دیگران منتقل می‌کردند) هیچ نمی‌دانیم، یا تقریباً چیزی نمی‌دانیم. به عبارتی دیگر، کیهان‌شناختی، انسان‌شناختی و نجات‌بخش شناختی امامیه در مراحل نخستین آن، حوزه‌هایی مطالعه‌نشده و کشف‌نشده باقی مانده‌اند. از آنجا که ما درک نمی‌کنیم یا حتی نمی‌دانیم که «جهان‌بینی» امامان چه بوده است، هم توصیف کلی آن و هم ویژگی‌های مشخص آن ناقص و پراکنده باقی مانده‌اند، اگرنه نامفهوم. با توجه به این، آثاری را که به امامیه اختصاص یافته‌اند می‌توان به چهار گروه کلی تقسیم نمود. با این تقسیم‌بندی تلاش ما این است که نابسندگی این آثار را برای روشن ساختن بینش منسجم تاریخی و جهانی امامیهٔ نخستین مورد تأکید قرار دهیم:

1. universe of archetypes

2. Weltanschauung

۱. پژوهش‌های «ترکیبی» که خیلی کلی هستند. این آثار کلی دربارهٔ تشیع یا امامیه است. این پژوهش‌ها، به دلیل ماهیت‌شان، بیشتر از چهارده قرن تاریخ را شامل شده‌اند و یک عقیده را بدون توجه به زمان و مکان ارائه می‌کنند. تحول اعتقادی، برخورد و درگیری ایده‌ها، تغییرات معنایی در واژه‌های فنی را معمولاً به نفع جریانی که تا بعد از غیبت غالب نگردید و به زبان معرفت آموزه‌های اصلی که به نظر گروه اقلیتی تبدیل گردید، نادیده گرفته‌اند. سایر آثار، در کنار ماهیت عمومی‌شان، با بررسی اجمالی شتاب‌زده و تصحیح عجولانه به دلیل علاقهٔ ناشی از انقلاب اسلامی ایران و اتفاقات اخیر در لبنان، خدشه‌دار شده‌اند.

۲. پژوهش‌هایی که خیلی تحلیلی‌اند. این آثار به نکته‌های دقیق یا جنبه‌های مشخص امامیه اختصاص یافته‌اند. در نتیجهٔ نابسندگی دقیق در مورد معنا و مفهوم کلی عقیدهٔ نخستین (یعنی جهت، هدف و همچنین معنی عمیق آن) این جنبه‌های مشخص را اغلب خارج از محدودهٔ زمینهٔ ایدئولوژی عمومی خود می‌دانند. این کوتاهی روش‌شناختی همراه با سردرگمی میان آموزه‌های امامان و آموزه‌های متکلمان که در بالا بدان اشاره شد، منجر به تخمین و تناقضات می‌شود. تحلیلی که بر مبنای بخش‌هایی از عقیده باشد بدون توجه به تمامیت آن در یک مقطع زمانی معین، فقط می‌تواند منجر به نظریه‌هایی شود که مبتنی بر بخشی از کل هستند. این نظریه‌ها با خطر جدا شدن از سایر جنبه‌های عقیده است که فراموش شده یا نادیده باقی می‌مانند. برای رسیدن به درک جامع و کاملی از جزئیات بنیادی عقیده، هم جایگاه این جزئیات و هم ارتباط این جزئیات با یکدیگر باید تحلیل شوند. در عین حال باید دانست که در این جزئیات، کلّی، نهفته است که پیش از درک عناصر تشکیل دهندهٔ آن [کل]، باید آن را درک نمود.

۳. پژوهش‌هایی که خیلی «ظاهری ـ سطحی»اند. این پژوهش‌ها امامیه را به جنبه‌های اجتماعی ـ سیاسی یا کلامی ـ فقهی آن تقلیل داده‌اند و حتی این [جنبه‌ها هم] همیشه براساس متون بنیادی تعریف و ارائه نمی‌شوند. امامیه در اینجا غالباً به عنوان «حزب» ستیزه‌جوی سیاسی ـ مذهبی یا «مکتب» کلامی و فقهی معرفی و ارائه شده است؛ به طوری که همهٔ ویژگی‌های جزمی، تمام واژه‌های تخصصی و اندیشه‌ها را با این عینک دیده‌اند. این برداشت برمبنای دیدگاه تقلیلی است و اگر درست بگوییم عقیده را کنار می‌زند و بدون دانش ترکیبی، درک وقایع تاریخی و ویژگی‌های کلامی، ناقص و جانبدارانه باقی می‌مانند.

۴. پژوهش‌هایی که خیلی فلسفی‌اند، به طوری که تحقیقات تاریخی و پژوهش‌های

انتقادی در نگاه فلسفی معینی که خود را ورای تاریخ می‌بینند، جذب و محو می‌شوند. در این مورد ما با آثاری روبرو هستیم که براساس متون اولیه نوشته شده‌اند، اما استدلال و تعبیرهای فلسفی آنان فقط براساس هرمنوتیک‌های دوره‌های متأخر توجیه شده است. درمیان این دسته پژوهش‌ها، تقریباً عقیدهٔ اصلی تاریخی نخستین و معنا و مفهوم "sense" کاملاً غایب است ـ آنجا که حکمت الاهی (theosophy) فراگیر است و فلسفه تقریباً ناموجود.

بنابراین هنوز سؤال باقی می‌ماند که امامان دوازده‌امامی چه چیزی را بیان می‌کردند؟ آموزه‌های آنان در شکل اصلی خود، که باید به طور منطقی با توجه به بافت مجموعه‌های نخستین، آن‌گونه که در گردآورده‌های اولیهٔ احادیث امامی آمده است، مورد کنکاش قرار گیرد نه آن‌گونه که در آثار متکلمان، عارفان، یا فلاسفهٔ امامی ظاهر می‌شود، چه بوده است؟ بنابراین فقط از طریق بررسی نظام‌مند و انتقادی این مجموعه‌هاست که عقیدهٔ نخستین امامان به شکلی منسجم و ترکیبی امکان تعریف می‌یابد. این عقیده، آن‌گونه که امامان اظهار داشته‌اند، خود را به عنوان «دین حق» یا «دین قیّم» عرضه نموده است؛ این عقیده خود را مرکب و چند جنبه نشان داده و جنبه‌های متعدد مربوط و وابسته به هم را آشکار نموده. در این پژوهش، تلاش ما این است که راهی را برای گشودن این بستهٔ نظرات و رفتارها بیابیم، هرچند ابتدایی و آغازین است.

در جریان این پژوهش مشخص می‌شود که آنچه را که «جهان‌بینی» امامیه خوانده‌اند می‌توان به عنوان «مرکز فیض» دانست که با آن اعماق تاریک این عقیدهٔ غامض را می‌توان روشنی بخشید و هدف و معنای آن را درک نمود. محور اصلی و حقیقی که این جهان‌بینی گرد آن می‌چرخد، شخص راهنمای کامل (امام) است در بُعد وجودی (که درمتن انگلیسی با حرف بزرگ "I" Imam نوشته شده است) و در بُعد تاریخی خود (که درمتن انگلیسی با حرف کوچک "i" imam نوشته شده است). این دو بُعد به طور جدایی‌ناپذیری به یکدیگر متصل‌اند. کیهان‌شناسی ـ کیهان‌زادی امامیه، انسان‌شناسی، مهدویت‌شناسی و معادشناسی امامیه همه با نیروی جاذبهٔ امام‌شناسی جذب می‌شوند؛ این حوزه‌ها، همان‌گونه که گفتیم، ناکافی بررسی و تحلیل شده‌اند. بدین دلیل است که بخش عمدهٔ روش‌شناختی ما شامل تفکیک تمام تعریف‌ها و توصیفات امام وجودی (کیهانی) است که خود امامان تاریخی در مجموعه‌های حجیم احادیث‌شان ارائه کرده‌اند. این سرزمین کشف‌نشده‌ای است به خصوص درمورد تعریف جهانی امامیهٔ نخستین از طریق جهان‌بینی آن؛ فقط چنین تعریفی

است که می‌تواند ما را به درک روشنی از ساختار [اعتقادی امامیه] برساند. این تعریف باید ما را به درکی از ویژگی‌های اعتقادی و همچنین حقایق تاریخی برساند، اگر نه برای ما ابزاری رضایت‌بخش فراهم آورد برای تعبیر این ویژگی‌ها و حقایق. تاریخ اعتقادی امامیهٔ نخستین هنوز باید نوشته شود؛ با توجه به مشخصهٔ تقریباً ناشناختهٔ موضوع، روند ما داوطلبانه از مسیر اثری متبحرانه منحرف می‌شود و بر آن است تا قالبی نظری فراهم سازد.

در طول این پژوهش، سخن تحسین‌برانگیز یوزف فان اس به عنوان راهنما بوده است: «با توجه به حالت توسعه‌نیافته‌ای که تحقیقات ما در آن قرار دارد، به نظر می‌رسد که تقلید فقط می‌تواند فاجعه‌بار باشد، حتی بیش از معمول. آنچه ما باید انجام دهیم، حرکت به سوی تحلیل انتقادی تمام اطلاعاتی است که منابع ارائه می‌کنند، تحلیلی که با درک اخلاقی از زمان و مسائلی که از آنِ ما نیستند، همراه باشد. برای رسیدن به حقیقت وقایع، ما باید نخست تعبیرهایی را که گذشته در معرض آن قرار گرفته، از بین ببریم. ما از این خطر آگاهیم که شاید کاری جز جایگزین کردن یک تعبیر با تعبیر دیگر نکنیم؛ اما شکست از تکرار بهتر است».[1] ما شدیداً بر این باوریم که شکستی که چشم‌اندازی برای تحقیقات مفید باز کند ارزشمندتر است از تکرار سوء تعبیرهای گذشته. بنابراین، هدف ما برای پژوهش کنونی بررسی دقیق داده‌های موجود و ساختن فرضیه‌هایی است براساس این داده‌ها. ارائهٔ ساختارهای اساسی امامیهٔ نخستین؛ بررسی دقیق اساس و بنیاد، یعنی رشته مطالب و موضوعات یک‌پارچه، با این هدف که هم موضوعات [اصلی] و یک‌پارچه و هم جزئیات فرعی و جانبی آن را درک کنیم؛ تا حد امکان به روشنی به دیدگاه امامان، و دیدگاهی که تعداد معینی از پیروان امامیه پس از امامان نسبت به عالَم دین‌شان داشتند و هنوز دارند، دست بیابیم.

1. (Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme, Avant propos)

فصل ۱
مقدمه: بازگشت به منابع

امر [تعلیمات] ما بسی دشوار است و جز فرشتهٔ مقرب و پیامبر مرسل و بنده‌ای که خدا قلبش را با ایمان آزموده باشد، کسی دیگر نمی‌تواند آن را تحمل کند.

بصائر، ج ۱، ص ۱۳۲

کل ساختار اعتقادی امامیه تحت سلطهٔ شخصیت بنیادین راهنما، امام هُمام، قرار دارد. اما باید اضافه کرد که اگر این مهم در خودیِ خود به خوبی شناخته شده است، «چرا» و «چگونهٔ» آن، ماهیت آن و معنای آنکه همه براساس مفاهیم اصلی در اسلام نخستین بنیان گذاشته شده، ناروشن مانده‌اند. در این پژوهش، تمرکز ما بر امام‌شناسی است و در این قالب، اساسی به نظر می‌رسد که تعریفی از «امام» داشته باشیم و این تعریف را می‌توان با استفاده از سخنان خود امامان ارائه نمود. به دلایلی که در این فصل مقدماتی بررسی خواهیم نمود، تنها نظریه در اولین مرحلهٔ شکل‌گیری آن در نظر گرفته خواهد شد (یعنی دورانی که زندگی امامان تاریخی، آن را در بر می‌گیرد). بنابراین پژوهش ما با استفاده از سخنان خود امامان (احادیث، اخبار) است که از لحاظ نظری، روایت آنها در فاصلهٔ نیمهٔ قرن اول هجری/ هفتم میلادی و آغاز قرن چهارم هجری/ نهم میلادی صورت می‌گیرد. برای رسیدن به این تعریف مطلقاً امامی و برای تحلیل عواقب آن، موضوعات مورد مطالعه طبعاً موضوعاتی خواهند بود که

تشکیل دهندهٔ چندین ویژگی بارز امامیهٔ نخستین خواهد بود، ویژگی‌هایی که به آن، اصالت خاصی در درون تفکر اسلامی در مراحل نخستین می‌بخشد. بنابراین کار ما براساس سنت اعتقادی و جزمی استوار است نه براساس سنت فقهی که با سنت سنّی تفاوت اندکی دارد؛[1] اگرچه سنت سنّی فقط به طور غیرمستقیم و ثانویه مورد استفاده قرار می‌گیرد.

جنبه‌های مؤثر این مجموعه، پیچیدگی آن، ناهمگنی و منطق فی ذاته، نیاز آن به بررسی نظام‌مند و پیچیدگی موضوع، کار را مشکل می‌کند. این عوامل، در کنار اصالت و طبیعت «بدعت‌آمیز» آشکار تعدادی از مفاهیم بنیادی، بی‌تردید دلایل اساسی غیبت پژوهشی ترکیبی و کامل در این مرحله از عقاید امامیه است. از این رو لازم دانستیم که به جای جمع‌آوری گلچینی از اسناد، همهٔ اطلاعات موجود دربارهٔ این موضوع را یک‌جا جمع کنیم بدون در نظر داشتن رسیدن به نتیجه‌ای قطعی که با توجه به وضعیت کنونی دانش‌مان رسیدن به آن امری ناممکن است تا پژوهش‌های آینده بتوانند از آن بهره‌مند شوند.

نیاز اول ما به رسمیت شناختن و فهرست نمودن منابع، شناسایی ماهیت و هدف آنها و جدا نمودن آن دسته از متونی که اغلب، آنها را متعلق به عقاید اصلی می‌دانند که همگن و تغییر نکرده می‌باشند.

ما با بررسی دیدگاه مرسوم که مطابق آن امامیه «کلام عقلانی» از گونهٔ معتزلی است، آغاز می‌کنیم. دو واقعیت مبنای این دیدگاه‌اند، و به نظر نگارنده، بلافاصله هرگونه رویکردی به این پرسش را تحریف می‌کنند. نخست اینکه، امامان همیشه گفته‌اند، عقل (که معمولاً خرد ترجمه شده است) عضوی است که عقاید امامان به وسیلهٔ آن درک می‌گردد. دوم اینکه، در تاریخ کاملاً متقدم امامیه، جریانی که می‌توان آن را «خردگرا» (اصولی) نامید غالب شد. بنابراین، ما نخست عقل را آن‌گونه که منظور امامان بوده است، تعریف می‌کنیم. این تعریف که از دلیل دیالکتیکی و منطقی به دور است، نشان می‌دهد که امامیهٔ عقل‌گرا یا بلکه «عقلاً توجیه‌شده» لااقل بعد از زمان امامان یا دیرتر از آن پیدا شد. طرح کلی این تکامل به شناسایی منابع متعلق به جریان

اصلی امامیه، پیش از عقلایی شدن، کمک می‌کند. از آنجا که علم حدیث امامیه و معیارشناسی اصالت آن هردو بعدها پیدا شدند، به نظر می‌رسد معیارهایی که ریشه در تاریخ اعتقادی دارند، می‌توانند به ما کمک کنند: نخست، برای تشخیص منابع برخاسته ازعقاید اولیه، و دوم، برای جلوگیری از سردرگمی و اشتباه بین آموزه‌های اولیه و ایده‌های بعدتر. این عرضهٔ روش‌شناختی شامل چهار نکته است: مفهوم امامی عقل درپذیرش نخستین آن؛ تمایز دو سنت امامی با طبیعت خود و با دیدی کاملاً متفاوت به جهان؛ شناسایی آن دسته ازمنابعی که به سنت اصلی متعلق‌اند و سرانجام اقتدار و ماهیت حدیث امامی. این چهار نکته را می‌توان به عنوان عناصر معرفت‌شناختی دانست که چهارمعیار مقدماتی مختلف را برای درک آنچه که پژوهش کنونی به آن خواهد پرداخت، تشکیل می‌دهند.

۱.۱ عقل و خرد

عقل که آن را می‌توان، با توجه به زمینه [متن] «خرد»، «فکر»، «هوش» و حتی «علم» یا «بصیرت» تعبیر نمود، تصوری پیچیده و ظریف است که یک حوزهٔ معنایی بزرگ را به خصوص در قرون اولیهٔ اسلام و پیش از ثبات نسبی مفهومی آن پس از رده‌بندی الاهیات (کلام) جزمی اسلامی و فلسفه پوشش می‌دهد. اسلام‌شناسان و متخصصان علم و زبان عرب دربارهٔ معنای دقیق اولیهٔ واژه و برای روشنی بخشیدن به جنبه‌های متعدد آن[۲] به پژوهش خود ادامه می‌دهند. به نظر می‌رسد که قبل از ظهور اسلام، این واژه اهمیت ویژه‌ای نداشته و صرفاً به معنای حسّ خوب بوده است. از نظر ریشه‌شناسی، عقل عبارت بود از «آنچه به پای حیوان می‌بستند تا آن را مهار کنند.» پس می‌توان گفت معنای انتزاعی آن اشاره به نیروی ذهنی دارد که انسان را از جهل و سفاهت بازمی‌دارد.

در اخلاق عملی پیش از اسلام، عقل گویا تحت‌الشعاع مفهوم حلم[۳] قرار گرفته و حتی به واسطهٔ آن به پس‌زمینه رانده شده بود، یعنی روش و رفتاری که در عرب قبیله‌ای از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود و شامل ویژگی‌های شخصیتی «از عدالت متین، تحمل و بردباری تا خویشتن‌داری مفرط و بزرگی وقار در سلوک»[۴] بود. مهم است در

اینجا اشاره شود که این مفهوم حلم است که درمقابل جهل و سفاهت (نه به معنی عدم دانش غیرارادی، بلکه «جهل به جرم») قرار می‌گیرد، جهل کسی که باور دارد بری ازعیب و خطا است و کسی که بین آنچه برای او خوب است و آنچه برای او مضر است هیچ فرقی قائل نشود.

این حلم بود که به دارندگان آن، به خصوص فرد برجستهٔ قبیله، سیّد، اقتدار اخلاقی و اجتماعی غیر قابل انکاری عطا می‌کرد. این وضعیت مفهومی، با متن قرآن تغییر نمود. اگرچه عین واژهٔ عقل در قرآن نیست، صیغهٔ سادهٔ آن «یَعْقِلُ» تنها بیش از پنجاه بار [واژهٔ یَعْقِلُون فقط ۲۳ بار] در قرآن آمده است، آنجا که همان همنشینی ساختار ترکیبی و سَبْکی افعال «تَفَکَّرَ» (اندیشیدن دربارهٔ آیات خدا، به یاد نشانه [آیه]های خدا بودن، به مراقبه پرداختن)، «تَذَکَّرَ» (خدا را به یاد داشتن)، «شَعَرَ» (درک شهودی معنی آیات خداوند)، «فَقِهَ» (فهمیدن، درک نمودن به خصوص کلام خداوند) و سرانجام «عَلِمَ» (آشنا بودن و دانستن اینکه چگونه نشانه‌های خدا را باید شناخت) استفاده شده است. در اینجا عقل درمقابل جهل است، جهلِ ناپرهیزکار (بی‌دین). از این مرحله به بعد ریشهٔ واژهٔ [عقل] حوزهٔ معنایی مذهبی را می‌پوشاند، و این مفهوم به جنبهٔ مقدس و متعالی ارتقا می‌یابد. می‌توان چنین اندیشید که نیروی عملیِ «حس خوب» پیش از اسلام به وسیلهٔ قرآن نیروی مذهبیِ «مسیر و جهت خوب» شد که تا حدی جایگزین حلم جاهلیّه می‌شود.[5] عقلی را که در قرآن یافت می‌شود می‌توان نوعی آگاهی یا درک الاهی دانست که همزمان شامل بازتاب مراقبهٔ فوری، به یاد داشتن [ذکر]، کشف و علم عمیق می‌شود که بر تصدیق و تسلیم به قدرت الاهی دلالت دارد.

امامیهٔ نخستین که بعداً تعریف می‌شود از این دامنهٔ مذهبی عقل حداکثر بهره‌وری را نموده و تا آنجا پیش رفت که آن را به یکی از جنبه‌های مهم و اساسی عقاید جزمی خود به طور کلی و به امام‌شناسی خود به طور اخص تبدیل نمود. طبق نظر امامان، عقل بهترین اگر نه تنها راه رویکرد برای درک آموزه‌های‌شان است؛[6] به عبارتی دیگر، بدون عقل روایات و سخنان امامان ناقص درک می‌شوند، غیرمؤثر باقی

می‌مانند و حتی غیرقابل درک می‌مانند. بی‌تردید بدین دلیل است که محمد بن یعقوب کلینی (م. ۳۲۸ـ۳۲۹/ ۹۴۰ـ۹۴۱م) بخش جزمی اثر سترگ خود، اصول کافی، را با «کتاب عقل و جهل»[۷] آغاز می‌کند. تقسیم‌بندی موضوعی احادیثی که این «کتاب» را تشکیل می‌دهند به درک بهتر ما از تعریفی که امامان از این مفهوم مهم ارائه می‌دهند، کمک می‌کند.

الف. جنبهٔ کیهان‌زادی عقل

در حدیثی معروف از امام جعفر صادق(ع) که به «حدیث لشکریان عقل» معروف است چند بُعد اساسی جنبهٔ کیهان‌زادی عقل مطرح گردیده است. عقل که از نور خداوند بوجود آمد اولین مخلوق خدا است؛[۸] او که متّصف به تسلیم است و اراده‌اش به نزدیک خداوند بودن:

> «خدای عزّ و جلّ عقل را از نور خویش و از طرف راست عرش آفرید و آن مخلوق اول از روحانیین است پس بدو فرمود پس رو، او پس رفت. سپس فرمود پیش آی، پیش آمد. خدای تبارک و تعالی فرمود: تو را با عظمت آفریدم و بر تمام آفریدگانم شرافت بخشیدم».[۹] «سپس جهل را تاریک و از دریای شور و تلخ آفرید، به او فرمود پس رو، پس رفت. سپس فرمود پیش بیا، پیش نیامد. فرمود: گردن‌کشی کردی؟ او را از رحمت خود دور ساخت»،[۱۰] عقل و جهل خود را با ۷۵ لشکر می‌یابند که به ترتیب ویژگی معنوی و نقص‌اند. آنها به مقام نیروهای کیهانی ارتقا یافته و ضد یکدیگرند و از ابتدای جهان در حال جنگ بوده‌اند. برای عقل هفتاد و پنج لشکر قرار داد. چون جهل، مکرمت و عطاء خدا را نسبت به عقل دید دشمنی او را در دل گرفت و عرض کرد: «پروردگارا این هم مخلوقی است مانند من. [جهل هم موجودی روحانی، ضد نیروی غیرمادی است]. او را آفریدی و گرامی‌اش داشتی و تقویتش نمودی، من ضدّ او هستم و براو توانایی ندارم، آنچه از لشکر به او دادی به من هم عطا کن» فرمود: «بلی می‌دهم ولی اگر بعد از آن نافرمانی کردی تو را و لشکر تو را از رحمت خود بیرون می‌کنم». عرض کرد خشنود شدم، پس هفتاد و پنج لشکر به او عطا کرد.[۱۱] سیاههٔ لشکر عقل و ضدّ هرکدام از لشکر جهل در پی آمده است.[۱۲]

در سراسر این پژوهش خواهیم دید که عقاید امامی پیوسته عقل و لشکرش را با

امام و مریدانش، از یک‌سو، و جهل، لشکرش و دشمنان امام را از سوی دیگر هم‌ردیف می‌داند، اگر نگوییم یکی می‌شناسد.[۱۳]

جنبهٔ کیهان‌زادی که به عقل و لشکریانش داده شده است گویا نتیجهٔ تطوّر اعتقادی است که قالب تعاریف قرآنی را می‌شکند و آن را به نوعی اخلاق کیهانی تبدیل می‌کند که نمونهٔ اولیهٔ اخلاق انسانی ماورای طبیعی در نبرد با بداخلاقی کیهانی است.

ب. جنبهٔ اخلاقی ـ معرفت‌شناختی

در سطح انسانی، عقل تنها نیروی اکتسابی نیست بلکه هدیه‌ای است از طرف خداوند. عقل را می‌توان نیروی فطری علم متعالی نامید که به نسبت در افراد می‌تواند به حد بیشتر یا کمتر توسعه یابد. عقل در این سطح، از ادب (که تعلیم و تربیت خوب یا نوعی اخلاق دنیوی است) که همزمان منبع و نتیجهٔ دانش غیردینی است، متفاوت است. امام رضا(ع) می‌فرماید: «عقل موهبت خدا است و ادب با رنج سختی به دست آید پس کسی که در کسب ادب زحمت کشد آن را به دست آرد و کسی که در کسب عقل رنج برد بر نادانی خویش افزاید».[۱۴] عقل با تلاش انسان به دست نمی‌آید؛ انسان در حضور آن سلطه‌ای ندارد. این جنبه از عقل در گفت‌وگوی امام ششم با شاگردش نشان داده شده است.[۱۵] شاگردش می‌گوید: «نزد مردی می‌روم و بعضی از سخنم را می‌گویم او تمام مقصود مرا می‌فهمد و مردی دیگر نزد او می‌روم و تمام سخنم را به او می‌گویم او طبق گفتهٔ من جواب می‌دهد و مردی دیگر نزد او می‌روم و سخنم را می‌گویم او (چون مقصود مرا نمی‌فهمد) می‌گوید دوباره بگو. فرمود: ای اسحاق می‌دانی چرا چنین است؟ گفتم: نه، فرمود: آنکه تمام سخن تو را از بعض گفتارت می‌فهمد، کسی است که نطفه‌اش با عقلش خمیر شده است و آنکه پس از اتمام سخنت جواب تو را می‌گوید کسی است که عقلش در شکم مادر به او آمیخته است و آنکه چون سخنش گوئی گوید: دوباره بگو کسی است که پس از بزرگ شدن، عقلش به او آمیخته شده. او است که می‌گوید دوباره بگو.»[۱۶]

آنچه انسان می‌تواند انجام دهد این است که عقل را توسعه دهد و این هدیهٔ

الاهی را با کمک علم، علم رازآشنایی که امامان به روش‌های گوناگون آموزش می‌دهند،[۱۷] از قوه به فعل درآورد.

امام جعفر صادق(ع) فرمود: «عاقل [فرد صاحب عقل] به رهبری همان عقلی که خداوند، نگهدار او و زینت و سبب هدایتش قرار داده، می‌داند که خدا حق است و پروردگار اوست و می‌داند که خالقش را پسند و ناپسندی است و اطاعت و معصیتی، و عقلش را به تنهایی راهنمای به اینها نمی‌بیند و می‌فهمد که رسیدن به این مطالب جز با طلب علم ممکن نیست و اگر به وسیلهٔ علمش به اینها نرسد عقلش او را سودی نداده پس بر عالِم واجب است طلب علم و ادب نماید که بی‌آن استوار نماند.»[۱۸] برعکس، علم یا شناخت علم حقیقی که توسط امامان تعلیم داده می‌شود فقط توسط عقل ممکن است.[۱۹]

پ. جنبهٔ باطنی

امام موسی کاظم(ع) در حدیثی مطوّل خطاب به هشام بن حکم (که احتمالاً بعد از ۱۷۹/ ۷۹۵ـ۷۹۶ وفات نمود)،[۲۰] جنبه‌های مختلف باطنی عقل را طرح کرده است.[۲۱] امام تقریباً تمام آیات قرآنی را مورد بحث قرار می‌دهد؛ آنجا که ریشهٔ عَقَلَ/ یَعقِلُ بررسی می‌شود، عقل را به عنوان نیرو و قوهٔ درک ماورای طبیعی که با رؤیت درونی شناخته می‌شود و نوری که در دل قرار دارد، می‌داند که توسط آن، فرد می‌تواند آیات خداوند را تشخیص دهد و بشناسد.[۲۲]

این دستاورد در قالب تعاریفی که از تعریف قرآنی متفاوت‌اند باقی می‌ماند. همان‌گونه که پیشتر توضیح داده‌ایم، یک نکتهٔ کاملاً مهم عقیدتی نیز ذکر گردیده است: در حالی که پیامبران و امامان حجت ظاهری خداوند هستند، عقل حجت باطنی است.[۲۳] جنبهٔ بسیار روحانی و مذهبی عقل از مطابقت ثابت میان امام (عقل ظاهری) و عقل (امام باطنی) متمایز است.[۲۴] عقل «عضو لطیف» دین است که بدون آن انسان از رابطه‌اش با نقشهٔ الاهی جدا می‌ماند؛ یعنی بدون آنچه که انسان را با خداوند «متصل» کند، انسان شرایط خود را به عنوان مخلوق فراموش می‌کند و به خودخواهی ناپرهیزکارانه (بی‌دینی) سقوط می‌کند. بی‌شک با این معنی است که

سخنان امام علی(ع) را که امام جعفر صادق روایت نموده است، باید درک نمود: «خودبینی انسان دلیل بر سستی [عقل] اوست».[25] طبق حدیث امام اول، علی بن ابی‌طالب، جبرئیل بر حضرت آدم ظاهر شد و طبق دستور خداوند از آدم خواست که بین عقل، حیا، و دین یکی را انتخاب کند. آدم اولین آنها را انتخاب نمود و جبرئیل از آن دو دیگر خواست که از آنجا بروند و آدم را ترک کنند؛ آن دو در پاسخ گفتند که از خداوند دستور دارند که همیشه همراه عقل باشند، هر کجا که باشد.[26] امام جعفر صادق فرمود: «هرکه عاقل است دین دارد و کسی که دین دارد به بهشت می‌رود».[27]

ت. بُعد نجات‌بخشی

در سخنان امام جعفر که قبلاً نقل شد به بُعد نجات‌بخشی [عقل] اشاره شده است. در غیاب عقل، «عضو» دین، فقط می‌تواند مذهب کاذب باشد، نمای ظاهری از تقوا، ریاکاری. وقتی کسی به امام جعفر عرض کرد «مردی است عاقل که گرفتار وسواس در وضو و نماز می‌باشد» امام جعفر فرمود: «چه عقلی که فرمانبری شیطان می‌کند».[28] بعدتر، در پاسخ به سؤالی که عقل چیست؟ امام جعفر فرمود: «چیزی است که به وسیلهٔ آن خدا پرستش شود و بهشت به دست آید. آن شخص گوید: گفتم پس آنچه معاویه داشت چه بود؟[29] فرمود: آن نیرنگ است، آن شیطنت است، آن نمایش عقل را دارد ولی عقل نیست».[30] پس کیفیت دین هرکس وابسته به کیفیت عقل اوست[31] بدین دلیل است که عقل معیار قضاوت انسان در روز قیامت است. طبق حدیثی که امام محمد باقر و امام رضا(ع) روایت کرده‌اند: وقتی خداوند تسلیم عقل و تمایل او را به نزدیکی خود مشاهده نمود، فرمود «به عزّت و جلالم سوگند، مخلوقی که از تو به پیشم محبوب‌تر [در بعضی روایات بهتر] باشد نیافریدم و تو را تنها به کسانی که دوست دارم به طور کامل دادم. همانا امر و نهی، کیفر و پاداشم متوجه تو است».[32] امام باقر در ادامه فرمود: «خدا در روز قیامت نسبت به حساب بندگانش به اندازهٔ عقلی که در دنیا به آنها داده است باریک‌بینی می‌کند».[33] همان‌گونه که می‌دانیم، در عقیدهٔ امامیه آمدن رستاخیز کاملاً وابسته است به ظهور امام غایب و رسالت نهایی او برای فتح نیروهای جهل؛ یکی از مرحله‌های این رسالت شامل جمع کردن و کامل

نمودن عقول گروهی از مؤمنان است که در این دورهٔ تاریک معنوی و عرفانی مقاومت نمودند. «چون قائم ما قیام کند خداوند دست رحمتش را [دست قائم را] بر سر بندگان گذارد پس عقولشان را جمع کند و در نتیجه خردشان [و حلم‌شان] کامل شود (متانت و خودنگهداری‌شان کامل شود)».[۳۴]

بنابراین چنین عقلی موجودی کیهانی است، «امام» نیروهای خیر، که پیوسته در نبرد با نیروهای شرّ تحت رهبری جهل است. عقل در انسان به عنوان بصیرت حق انعکاس یافته است، به عنوان نوری در قلب، که انسان را سرباز امام «دین» و بنابراین سرباز خدا می‌سازد. عقل به انسان کمک می‌کند تا علیه ظلمتِ جهلِ ناپرهیزکار بجنگد و رستگاری انسان را تضمین می‌کند. امام جعفر صادق(ع) فرمود: «آغاز و نخست هر چیز و نیرو و آبادانی و هر سودی تنها به آن مربوط است، عقل است که آن را خدا زینت و نوری برای خلقش قرار داده. با عقل، بندگان خالق خود بشناسند و دانند که آنها مخلوقند و او مدبّر و ایشان تحت تدبیر اویند و اینکه خالق‌شان پایدار و آنها فانی می‌باشند و به وسیلهٔ عقول خویش از دیدن آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز استدلال کردند که او و اینها خالق و سرپرستی دارند ازلی و ابدی و با عقل تشخیص زشت و زیبا دادند و دانستند در نادانی تاریکی و در علم نور است».[۳۵]

روشن است این عقل که می‌توان آن را "hiero-intelligenc" ترجمه کرد در تعریف و همچنین در معنا و دلالت با عقلی که ما در متون کلامی به آن عادت داریم، متفاوت است. عقل در متون کلامی به عنوان «برهان»، «خرد»، «قوهٔ استدلال دیالکتیکی»، «تمییز» و غیره ترجمه شده است. اگرچه تمام این تفاوت‌های ظریف با هم برابر نیستند، با وجود این، تا درجه‌ای کلی می‌توان گفت که عقل متکلمان، حتی متکلمان امامی، «عضو» عقلایی است در حالی که برای امامان همان قدری که قوهٔ درک معقول است همان‌قدر هم عضوی است برای درک فراعقلانی؛ این دامنهٔ دوم، هم دامنهٔ اول را شامل می‌شود و هم جایگزین آن می‌شود؛ این همتای انسانی موجود کیهانی است، اولین موجودی که خداوند خلق نمود.

این جابه‌جایی معنایی از مفهوم قرآنی عقل که به نظر می‌رسد عقل امامیهٔ نخستین

تطور اعتقادی از آن باشد، تا عقل منطقی متکلمان، گویا زیر نفوذ متون ارسطویی که به عربی ترجمه شدند و ایجاد روش دیالکتیکی کلام (به‌ویژه معتزله) از قرن سوم صورت گرفته باشد.[۳۶]

نگاهی به این اصطلاح در بافت واژه‌شناسی آن، تحول عقلانی معنی عقل را روشن می‌سازد. در آغاز اسلام، «عقل» در مقابل جهل بود، جهل ناپرهیزکارانهٔ شخصی که از خدا، نشانه‌ها و رحمت‌های خدا ناآگاه است؛ در آغاز قرن سوم/ نهم، کلمات متضاد آن، لااقل در زبان عمومی، واژه‌هایی بود مانند جنون (دیوانگی یا عدم فهم خوب) و یا یکی از مترادف‌های آن، یا سفاهت (به معنای «عدم توانایی در استدلال منطقی»، متضاد سفاهت حکمت است).[۳۷] با وجود این باید اضافه نمود که درک جدید از عقل هرگز بدان حد نمی‌رسید که تقریباً برابر معنای «غیردینی» آن پیش از وحی قرآنی باشد؛ این مفهوم از آن زمان به بعد خود را در یک جهان دینی می‌یابد و به جز استثنائات بسیار کمی، این اصطلاح در زمینهٔ مذهبی مورد استفاده قرار گرفت. در احادیث سنی، آن‌گونه که در مجموعه‌های رسمی به ثبت رسیده، عقل تقریباً همیشه دارای معنی فقه به عنوان مترادف «دیه» بود. واژهٔ عقل در حوزهٔ کلام تقریباً مترادف علم به معنای دانش (مذهبی یا غیرمذهبی) بود که یا از متون مقدس گرفته می‌شد یا از درک یا دانش خودمان دربارهٔ خودمان. اساساً تحتِ نفوذ یک سیستم فکری نوافلاطونی، با اولین فیلسوفان این ایده میان مفاهیم کلامی و علم نفس غیردینی نوسان می‌یابد. در میان برخی از فیلسوفان، این مفهوم با همتای بالقوهٔ آن در روح انسان به درجهٔ موجود مقدس کیهانی می‌رسد. بنابراین در فرهنگی که در آن عقل و انسان قابل درک نیست مگر از طریق ارتباط آنها با خدا، مفهوم عقل سکولار نشده است بلکه منطقی و انسانی شده است. در محیط‌های امامی، شیخ مفید (م. ۴۱۳/ ۱۰۲۲) گویا اولین متکلم بزرگی است که مباحث کلامی خود را بر مبنای درک جدید از مفهوم عقل پایه‌ریزی می‌کند، یعنی به عنوان استدلال دیالکتیکی و منطقی.[۳۸] اگرچه در تعاریفی که او از این واژه ارائه می‌کند بر تعاریف امامان وفادار می‌ماند،[۳۹] با وجود این خود را مجبور به پذیرفتن کاربرد این مفهوم در معتزله می‌کند تا بتواند در جدل‌های

کلامی با آنها مقابله کند.[۴۰] در [آثار] شاگرد شیخ مفید، شریف مرتضی (م. ۴۳۶/ ۱۰۴۴)، که از شاگردان متفکر مشهور معتزلی، عبدالجبار (۴۱۵/ ۱۰۲۵) نیز بود، مفهوم عقل به نظر می‌رسد که به طور کامل خالی از معنای اولیهٔ خود و مترادف با «استلال»[۴۱] و وجوب نظر[۴۲] باشد.

تأثیر عقلانی این متفکران در زمینهٔ اعتقادی و تاریخی مشخص (مقایسه شود با بحث بعدتر) به حدی بود که از آن به بعد گرایش خردگرایی در میان امامیه نظر اکثریت و غالب شد و این نظر تا به امروز ادامه دارد. مفهوم جدید عقل جایگزین مفهوم پیشین گردید و بین این دو فقط رابطهٔ هم‌آوایی وجود دارد و مستعد سوء برداشت. عقل اولیه به عنوان محور مذهب امامان تعریف می‌شد، مانند کلیدی ضروری برای گشودن رمز و راز آموزه‌های آنان و برای باز کردن خود به این آموزه‌ها. بصیرت یا دید معنوی که در اثر این عقل حاصل می‌شد فرد را قادر می‌ساخت که بین حق و باطل، نور و تاریکی و علم و جهل فرق گذارد، یا به طور خلاصه عقیدهٔ امامان را از سایر عقاید تمیز دهد. این عقیده، همان‌گونه که در این پژوهش خواهیم دید، اساساً شامل عناصر کیهانی، عرفانی، باطنی و حتی عناصر سحرآمیز و جادویی بود، یعنی عناصر فراعقلانی. از طریق نوعی پدیدهٔ «طنین» اشتراک مساعی رمزی است که امام باطن یا عقل مؤمن (یا شیعهٔ راستین)[۴۳] حقیقت گفتار، کردار و اشارات و حرکات عقل ظاهری یا همان امامان تاریخی را می‌شناسد و به آنها باور دارد صرف نظر از اینکه تا چه حد باورنکردنی و فراعقلانی باشند. در پرتو «نور» عقل است که خودآگاهی مذهبی مؤمن امامی نه فقط داده‌های کیهان‌زاد، علم الهامی، یا نیروهای معجزگر امامان و سایر عناصر باطنی و غیبی را که ملزومات اساسی عقیدهٔ امامی را تشکیل می‌دهد، درک می‌کند که این نور این عناصر را تا سطح ارکان ایمان ارتقا می‌بخشد. این اتفاق بدین دلیل است که عقل این عناصر را مانند سایر نشانه‌ها و هدیه‌های بی‌شمار خداوند می‌نمایاند. اشتباه گرفتن میان عقل و استدلال دیالکتیکی (که به هر دو اصطلاح عقل اطلاق می‌شود) در اینجا جدی‌تر است، از آنجا که استدلال دیالکتیکی، که در سطح متفاوت معرفت‌شناختی، ادراکی و مفهومی وجود دارد، طبیعتاً غیرعقلانی

را رد می‌کند؛ بنابراین خودآگاهی مذهبی تعدیل می‌یابد، ازآنجا که استدلال عقلانی، حتی استدلال مذهبی یا استدلالی که در زمینهٔ مذهبی تحول می‌یابد، نه قادر به درک و نه قادر به قبول شهود عقل و «طنین» عرفانی با «معجزه‌آسا» به عنوان امری ایمانی است. شیخ مفید استاد خود ابن‌بابویه را به نام عقل مورد انتقاد قرارمی‌دهد.[۴۴] شریف مرتضی، که سخت‌گیرتر است، تا آنجا پیش می‌رود که آثار کلینی و دیگران را تنقیح می‌کند و بر آنها خرده می‌گیرد که در آثار خود تعداد زیادی حدیث وارد کرده‌اند که در پرتو عقل، غیرمعقول به نظر می‌رسند.[۴۵] شیخ طوسی (م. ۱۰۶۷/۴۶۰) هم درمجموعهٔ خود درمورد امام غایب بدون ذکر چیزی دربارهٔ احادیث باطنی یا با ویژگی غیبی، احادیثی که او از طریق یکی ازمنابع خود یعنی کتاب الغیبه اثر نعمانی ابن‌ابی‌زینب (م. حدود ۳۴۵/ ۹۵۶) می‌شناخت، همین کار را کرد. این متفکران، به دلیل هم‌آوایی، لغزش معنایی این اندیشه را نادیده گرفتند و بر این باور بودند که به نام عقل که مورد تحسین امامان بود کار می‌کنند.[۴۶] همزمان با این باور که از دستورهای امامان پیروی می‌کردند، احادیث امامان منقح می‌شدند.

مورد عقل اولاً نشان می‌دهد که باید به اصطلاحات فنی امامیهٔ نخستین توجهی ویژه داشت: این اصطلاحات اول باید شناسایی و تعریف شوند، ازآنجا که، با توجه به عادات ذهنی ما، ممکن است آنها با معانی آشکار بسیار ناچیز به نظر برسند (همان‌گونه که درمورد مؤمن و ایمان اتفاق افتاده بود؛ موارد واژگانی مانند علم، قلب، شیعه و غیره را در ادامه خواهیم دید)؛ سپس باید تمام مآخذی که متون ارائه می‌کنند، در قالب خوانش انتقادی قرار گیرند و این خود باید در قالب بزرگتر تاریخ عقیدتی امامیهٔ نخستین باشد که بدون آن تحول معنایی ممکن است به دور بماند و بنابراین، مراحل اعتقادی مورد سوء برداشت قرار گیرند. مفهوم اولیهٔ عقل نیزمنظری را که مورد نظر امامان برای رویکرد و چگونگی درک آموزه‌های آنان بود نشان می‌دهد. عقل در پذیرش اولیه را می‌توان به عنوان اندام «جهان‌بینی» امامیهٔ نخستین دانست؛ بعدتر است که با نسبت دادن معنی استدلال دیالکتیکی امامیه به عنوان عقیده‌ای منطقی و عقلانی دیده شد، که منجر به ابهامات و تناقضات گردید؛ به همین علت است که

عقل به عنوان معیار ضروری مقدماتی، در آغاز این پژوهش، از جایگاهی برجسته برخوردار است.

۲.۱ باطن‌گرایی و عقل‌گرایی

آنچه را دربارهٔ عقل و تحول آن گفته شد، می‌توان به عنوان افزوده‌ای جدید به مطالعات تاریخ عقیدتی انشقاق امامیه به آنچه که اینک مکتب قم و مکتب بغداد و یا حتی اخباری و اصولی می‌نامند، دانست.[۴۷] با وجود این باید توضیح داد که تقسیم‌بندی غیرعقل‌گرا و عقل‌گرا، همان‌گونه که خواهیم دید، برابر است با باطن‌گراها و ظاهرگراهای امامیه، که همیشه با تقسیم‌بندی اخباری و اصولی منطبق نیست، زیرا نه همیشه اخباری‌ها باطن‌گرا بودند و نه همیشه اصولی‌ها ظاهرگرا. علی‌رغم آنچه اغلب گفته شده است تقسیم‌بندی امامیه به حامیان و مخالفان استفاده از استدلال دیالکتیکی در مورد مفاهیم مقدس به قرن یازدهم/ هفدهم برنمی‌گردد؛[۴۸] برعکس، آثار اولیهٔ آن را می‌توان در شیعیان نخستین قرن دوم ـ سوم/ هشتم ـ نهم احساس نمود.[۴۹] در حقیقت می‌توان به اطرافیان امام ششم، جعفر صادق(ع) (م. ۱۴۸/ ۷۶۵) بازگشت و نخستین تمایلات به این تقابل را بین مخالفان و حامیان استفاده از کلام دیالکتیکی یافت. منابع فرقه‌نگاری و ولی‌نامه‌نگاری برخی از شاگردان امام صادق را نخستین متکلمان امامی برمی‌شمرند: زرارة بن اعین (م. ۱۵۰/ ۷۶۷)، هشام بن سالم جوالیقی، محمد بن نعمان مؤمن (یا به گفتهٔ دشمنانش، شیطان) طاق، هشام بن حکم (م. حدود ۱۷۹/ ۷۹۵ـ۹۶).[۵۰]

باورهای کلامی این متفکران به صورت پراکنده به دست ما رسیده است و اکثر اوقات به دست دشمنان‌شان نقل شده است. مضافاً اینکه زبان ایدئولوژیک آنها هنوز در مرحلهٔ «اکتشاف» لغوی و مفهومی بود. با وجود این، غیر قابل انکار است که آنها به این جدل کلامی عادت کرده بودند، و آنچه ما از افکار و عناوین رساله‌های آنان می‌دانیم نشان می‌دهد که آنها فعالانه در شکل‌گیری و رشد علم کلام سهم داشتند.[۵۱] براساس این واقعیت‌ها، برخی از پژوهشگران شتابکارانه نتیجه‌گیری کرده‌اند که امام پنجم و ششم خود متکلم بوده‌اند و مطالعه و استفاده از کلام را تشویق نموده‌اند.[۵۲]

امامان ازموافقت با اندیشه‌های عقلانی و روش شاگردان متکلم خود به دور بوده‌اند.[۵۳] این شاگردان متکلّم عقیدهٔ واحدی را درمورد امامان اقرار نمی‌کردند؛ نه تنها آنها در میان خود وارد مناقشه می‌شدند،[۵۴] که (گرچه به ندرت)، آشکارا با «راهنمایان» خود مخالفت و حتی بی‌احترامی می‌کردند.[۵۵]

بررسی قطعات موجود آموزه‌های این شاگردان شواهدی به دست می‌دهد که در میان سایر چیزها، تأثیر قوی دیسانی در هشام بن حکم[۵۶] و افکاری که آشکارا تحت تأثیر مُرجئه با گرایش جهمیه است درمحمد بن نعمان و هشام جوالیقی پیدا است.[۵۷]

به نظر می‌رسد که امامان مطالعه و استفادهٔ کلام را گاهی برای برخی شاگردانشان روا می‌داشتند، اساساً به دلایل تاکتیکی، به‌ویژه برای مقابله با دشمنان در زمان مناظره‌های عمومی و همچنین برای حفاظت از وحدت جماعت امامی که گاهی با اختلاف نظرها و مجادله‌های خشونت‌بار دربارهٔ کلام تهدید می‌شد.[۵۸] اما این موارد استثنا هستند و آنچه تعلیمات آنها را از این منظر ویژگی می‌بخشید بی‌تردید موضعی بود آشکارا خصومت‌بار درمقابل کلام و استدلال دیالکتیکی منطقی به هر شکل (قیاس، رأی، اجتهاد)، در حوزهٔ مفاهیم قدسی. اولین مجموعهٔ احادیث امامی شواهدی را درموارد بی‌شماری به دست می‌دهد. «قیاس‌کنندگان، علم را از راه قیاس جستند و قیاس جز دوری از حق برآنها نیفزود، همانا دین خدا با قیاس درست نمی‌شود».[۵۹]

سماعة بن مهران (ابومحمد حَضرَمی کوفی از شاگردان امام هفتم که درمدینه وفات نمود) می‌گوید:

> «به امام هفتم عرض کردم: اصلحك الله ما انجمن می‌کنیم و وارد مذاکره می‌شویم. هر مطلبی که پیش آید، راجع به آن نوشته‌ای داریم، این هم ازبرکت وجود شماست که خدا به ما لطف کرده است. گاهی مطلب کوچکی پیش می‌آید که حکمش را حاضر نداریم و به یکدیگرنگاه می‌کنیم و چون نظیرآن موضوع را داریم آن را به بهترین نظیرش قیاس می‌کنیم. فرمود شما را با قیاس چه کار؟ همانا پیشینیان شما که هلاک شدند به واسطهٔ قیاس هلاک شدند. سپس فرمود: چون مطلبی برای شما پیش آمد که حکمش را می‌دانید بگویید و آنچه را نمی‌دانید پیش آمد سکوت کنید».[۶۰]

قتیبه گوید مردی از امام صادق (ع) مسأله‌ای پرسید و حضرت جوابش داد سپس گفت:

برای شما اگر چنین و چنان باشد جوابش چیست؟ فرمود خاموش باش، هر جوابی که من به تو می‌دهم از قول رسول خدا(ص) است، ما از خود رأیی نداریم.[۶۱]

«کسی که خدا را می‌شناسد و او را ستایش و تکریم می‌کند، از صحبت کردن دربارهٔ او خودداری می‌کند [یا از به کار بردن کلام تحت‌اللفظی به معنای سخنی که دربارهٔ خداست خودداری می‌کند]».[۶۲]

«دربارهٔ مخلوقات خدا سخن بگویید نه دربارهٔ خدا؛ استفاده از کلام دربارهٔ خدا فقط حیرت (تحیّر) را بیشتر می‌کند، یا براساس حدیثی دیگر، تیه یا گمراهی را».[۶۳]

«اصحاب کلام هلاک می‌شوند و تسلیم‌شوندگان نجات می‌یابند. تسلیم‌شوندگان نجیبان امت (جماعت)اند.»[۶۴]

یکی از اثرات اصلی ردّ کلام و روش پژوهش آن از طرف امامان، غلبهٔ اخباری و تمایل سنت‌باورها از آنچه امروز به نام «مکتب قم» می‌نامند، بود. باید توجه داشت که این در زمان حضور امامان و در دوران غیبت صغریٰ (۲۶۰/ ۲۸۴) و غیبت کبرا (که از سال ۳۲۹/ ۹۱۴ شروع شد) اتفاق افتاد.[۶۵] این غلبه به نظر می‌رسد که تقریباً مطلق بوده است: مدافعان «مکتب میانه» (میان دو مکتب سنت‌باور و خردباور) و «خردباوران» شخصیت‌های کوچکی بودند.[۶۶] این فقط در نیمهٔ قرن چهارم/ دهم بود که گرایش خردباوری متکلمان و فقهای «مکتب بغداد» با نیروی محرک اثرماندگار شیخ مفید (م. ۴۱۳/ ۱۰۲۲) و شاگردان مستقیم او شروع به غلبه نمود.

تا آنجا که می‌دانیم، هیچ‌یک از پژوهشگرانی که به این جنبهٔ امامیهٔ اولیه پرداختند، این سؤال ساده ولی اساسی را طرح نکردند: تأثیر گذر از اخباری‌گری به اصولی‌گری یا خردباوری چه بود؟ گذری که (تا به امروز) به اصولی‌گری در مورد اصول اساسی امامیه جایگاه برتری می‌دهد. پی‌آمدهای عقلایی کردن امامیه (که در قرن چهارم آغاز و تا به امروز ادامه دارد) برای اکثریت قاطع متکلمان، فقها و متفکران دوازده‌امامی چه بود؟ جهان‌بینی امامیه پیش از این تغییر چه بود و پس از آن چه شد؟

به نظر می‌رسد که مقایسهٔ موضوعی منابع اولیهٔ امامیه شاید حوزهٔ پژوهشی را بگشاید و نقطه نظری با اهمیت تاریخی مهمی را برای تحول اعتقادی امامیه بنمایاند. ما حتماً برخورد با نمونهٔ بارزموضوعات امامی را مقایسه می‌کنیم و این کار را از طریق مشهورترین منابع اولیه و به ترتیب زمانی انجام می‌دهیم. سه موضوع مهم در اعتقاد امامی به عنوان راهنما استفاده می‌شوند: ۱) داده‌های کیهان‌زادی؛ ۲) اطلاعاتی درباره جنبه‌های معجزه و غیبی امامان، به‌خصوص آنجا که به علم و نیروهای ماورای طبیعی آنها مربوط می‌شود و ۳) داده‌های مربوط به نظر امامان دربارهٔ قرآن.[۶۷] قدیمی‌ترین مجموعه احادیث اعتقادی امامی که به ما رسیده، بصائر الدّرجات، اثر صفّار قمی (م. ۲۹۰/ ۹۰۳) است؛ به این خاطر است که این اثر به عنوان منبع اساسی برای مقایسه به کار گرفته می‌شود.[۶۸] از جمله متون دیگری که مورد بررسی قرار می‌گیرند، عبارتند از: اصول کافی، اثر کلینی (م. ۳۲۹/ ۹۴۰)، برخی از آثار اعتقادی نوشتهٔ ابن‌بابویه (م. ۳۸۱/ ۹۹۱)، برخی از آثار شیخ مفید (م. ۴۱۳/ ۱۰۲۲) و شاگردش، شریف مرتضی (م. ۴۳۶/ ۱۰۴۴).

صفّار جزئیات نظام‌مند بسیاری را دربارهٔ کیهان‌زادی و وجود پیشین امامان ارائه می‌کند از جمله: ۱) موجودات نورانی ازلی امامان؛ ۲) رازآشنایی موجودات پاک نورانی در جهان اصلی سایه‌ها و جهان ذرات؛ ۳) پیمان‌های ازلی (میثاق)؛ ۴) خلقت روح‌ها، قلب‌ها و بدن‌های امامان و مؤمنان آنها از یک‌سو و «دشمنان» امامان و حامیان آنها از سوی دیگر؛ ۵) حاملگی و تولد معجزه‌آسای امامان و ۶) بصیرت یا روشن‌بینی امامان در طینت انسان اعمال می‌شود تا سرنوشت و مشخصات آنها را بدانند.[۶۹] کلینی، به این شش موضوع اشاره می‌کند اما نه به شکلی کامل چرا که او به شمار اندکی از احادیث می‌پردازد.[۷۰]

ابن‌بابویه نیز پنج [حدیث] اول را نقل می‌کند و آنها را درمیان سایر مجموعه‌های داده‌ها پنهان می‌کند.[۷۱]

شیخ مفید و شریف مرتضی فقط عناصری را از مجموعهٔ پنجم ارائه می‌کنند.[۷۲] دقیقاً همین وضعیت را می‌توان درمورد جزئیات دربارهٔ علم امام و نیروهای ماورای

طبیعی امام (اعاجیب) مشاهده نمود که، باید اضافه نمود، به طور جدایی‌ناپذیری با هم مرتبط هستند. درمورد علم امامان برای نمونه: ۱) علم عالم غیب؛ ۲) علم گذشته، حال و آینده؛ ۳) علم تأویل همهٔ کتاب‌های مقدس پیشین؛ ۴) علم همهٔ زبان‌ها، زبان حیوانات، پرندگان، اشیای بی‌جان و زبان مُسوخ؛ ۵) ستون نور که امام می‌تواند طبق اراده، تجسم نماید و جواب سؤالاتش را ببیند؛ ۶) الهام به قلب و القاء به گوش (نکت فی القلب و نَقرفِی الْأُذُنِ)، به عنوان وسیله‌های غیبی برای انتقال علم.[۷۳] درمورد نیروهای ماورای طبیعی: ۱) دارا بودن نیروی ماورای طبیعی اسم اعظم و اشیای مقدس متعلق به پیامبران؛ ۲) نیروی زنده کردن اموات، برقراری ارتباط با اموات برای شفای بیماران؛ ۳) نیروی نهان‌بینی، نیروی نهان‌شنوی، نیروی سیماشناسی؛ ۴) سیر روی زمین و سوار شدن بر ابر؛ ۵) پیش‌گویی أعمال (فعل) و سحر؛ ۶) ارتباط با روح پیامبر(ص).[۷۴]

درمورد مسألهٔ قرآن، اولین گردآورنده‌های احادیث امامی روایت‌های بی‌شماری را نقل می‌کنند که طبق آنها، بعد از وفات پیامبر اکرم(ص)، تنها نسخهٔ کامل و جامع قرآن، شامل رموزات آسمانها و زمین، گذشته، حال و آینده، در اختیار علی(ع) بود. طبق نظر امامان، مُصحفی که در زمان خلیفه عثمان گردآوری شد نسخه‌ای بود تحریف‌شده، تغییریافته و سانسورشده که فقط شامل یک‌سوم قرآن اصلی و جامع بود. گویند که این قرآن اصلی و جامع، محرمانه از امامی به امام دیگر تا به امام غایب منتقل می‌شود، امام غایب این مصحف را با خود به غیبت برده و فقط پس از بازگشت مهدی(عج) است که بشر از قرآن کامل باخبر می‌شود.[۷۵] از زمان ابن‌بابویه به بعد، نه تنها این احادیث بی‌سر و صدا منتقل شدند که مصحف عثمانی را به عنوان دربرگیرندهٔ کامل پیام خداوند که به پیامبر اسلام نازل شده است، می‌دانند. علاوه براین، گفته‌اند که مقصود سخنان امامان فقط سرکوب تفسیر و تأویل امام علی توسط حاکمان سنی بوده است.[۷۶] این مواضع، با چند استثناء درمیان اخباری‌ها، مورد دفاع متفکران بزرگ امامی تا به امروز قرار دارد.[۷۷]

یکی از حوزه‌های بزرگ دیگر که این سرکوب تدریجی برخی از احادیث در آن احساس می‌شود، احادیثی است که با امام دوازدهم و به طور مشخص با اصحاب یا جیش (ج. جیوش) وی هنگام بازگشت و آخرین نبردش با ظالمان سر و کار دارد. ما

در مقایسه‌مان از منبعی اساسی، کتاب الغیبه اثر ابن‌ابی‌زینب نعمانی (متوفی حدود ۳۴۵/ ۹۵۶)، کهن‌ترین و بزرگترین گردآوردهٔ موجود دربارهٔ این موضوع استفاده می‌کنیم. ما ارائهٔ برخی از موضوعات را در این کتاب کمال الدین و تمام النعمه با اثر ابن‌بابویه و کتاب الغیبه، اثر ابوجعفر طوسی (م. ۴۶۰/ ۱۰۶۷) مقایسه می‌کنیم.

نعمانی، یکی از شاگردان کلینی، تعداد قابل توجهی حدیث با ماهیت اعجاز، باطنی یا غیبی گزارش می‌کند و آنها را به شیوه‌ای منسجم و توسعه‌یافته عرضه می‌کند. برای نمونه، بار دیگر این شش سلسله حدیث را از نظر می‌گذرانیم: ۱) حاملگی، تولد و توانایی‌های ماورای طبیعی امام دوازدهم؛ ۲) مهدی(عج) سنتی جدید می‌آورد؛ ۳) طول حکومتش پیش از فرارسیدن قیامت نهایی؛ و دربارهٔ «اصحاب» ایشان؛ ۴) آنها غیرعرب (عجم) خواهند بود و اساساً با عرب‌ها و مسلمانان به خاطر رفتار خیانت‌بارشان با امامان می‌جنگند؛ ۵) به آنها نیروهای ماورای طبیعی اعطا می‌شود؛ ۶) آنها با آموزه‌های باطنی امامان آشنا می‌شوند.[۷۸]

ابن‌بابویه در حد بسیار ناقص‌تری از نعمانی به سلسله احادیث ۱، ۳، ۵ و ۶ می‌پردازد و شمار کمتری از احادیث را گزارش می‌کند.[۷۹] در اثر طوسی فقط به برخی از عناصر نخستین مجموعه پرداخته شده است.[۸۰] جدول ۱ و ۲ نموداری کلی از مطالب پیشین را ارائه می‌دهد.

جدول ۱

	صفّار	کلینی	ابن‌بابویه	مفید	مرتضی
کیهان‌زادی و وجود پیشین	۱ــ۶	۱ــ۶	۱ــ۵	۵	۵
علم امام	۱ــ۶	۱ــ۴	۱ــ۳	۳ــ۴	۳ــ۴
نیروهای امام	۱ــ۶	۱، ۲، ۳، ۵	۱، ۲، ۳، ۵	۱، ۳	۱، ۳
قرآن امام	+	+	—	—	—

جدول ۲

	نعمانی	ابن‌بابویه	طوسی
داده‌های فراعقلانی دربارهٔ امام غایب و اصحابش	۱ــ۶	۱، ۳، ۵، ۶	۱

بار دیگر باید تأکید نمود که ما فقط شش موضوع را به عنوان نمونه در چند زمینه انتخاب نموده‌ایم. عقیدهٔ اصلی امامیه که از طریق سخنان امامان ارائه گردید و توسط نخستین گردآورندگان که ابن‌بابویه آخرین نام‌آور آنان است، ثبت شده است، به روشنی «دگراندیش» باطنی و عرفانی ـ حتی با طبیعت جادویی و غیبی بود. همان‌گونه که در آغاز این مقدمه ذکر گردید، در اینجا ما فقط به احادیث عقیدتی و جزمی می‌نگریم نه حدیث فقهی که با حدیث فقهی سنی اختلافات اندکی دارد. غیبت (هم صغری و هم کبری) و پیامد آن یعنی نبود امام معصوم که جماعت امامی را رهبری کند، تشکیل دهندهٔ رویدادهای مهمی با پیامدهای گوناگون برای تحول تاریخ عقاید امامیه بود که در ادامه به این موضوع بازخواهیم گشت. از زمان غیبت، حدود نیمهٔ قرن چهارم/ دهم، زمانی با ویژگی استدلال منطقی کلامی و به‌خصوص معتزله، متکلمان و محدثان امامی با آموزه‌های فراعقلانی مواجه بودند که به سختی می‌توانستند برای آنها توجیهی بر مبنای کلام یا قرآن بیابند. متفکرین امامی که در محیط اجتماعی خصمانه و از نظر سیاسی پیش‌بینی‌نشده می‌زیستند،[۸۱] اینک امام مشهودی نداشتند تا آنها را هدایت کند، و در زمانی که روشن‌فکری گرایش به خردگرایی داشت، آنها ظاهراً مجبور به مصالحه بین حفاظت از آموزه‌های اصلی و نگرانی خود برای جلوگیری از برخورد وحشیانه با ایدئولوژی‌های غالب شدند. از شیخ صفّار قمی که در دوران حضور امامان زندگی می‌کرد تا ابن‌بابویه که در زمان غیبت کبری می‌زیست و کلینی که در زمان غیبت صغری می‌نوشت، ما شاهد خاموش/ ساکت نمودن تدریجی تعدادی از احادیث هستیم.

یکی از نتایج این ساکت نمودن تدریجی این است که این احادیث امام‌شناسی، با دامنهٔ کاملاً اصلی متافیزیکی و عرفانی (و به این ترتیب «دگراندیش») در اسلام، به سوی عقلانی شدن/ خردگرایی می‌رود و در تلاش است تا با مواضع راست‌کیشی (ارتدکس) روابط حسنه ایجاد نماید. رهبری این تلاش به دست شیخ مفید و شریف مرتضی بود. نتیجهٔ دوم آن، محکوم نمودن آشکارا و خشونت‌بار همین احادیث به نام عقل/ خرد بود. سنت اصلی را که می‌توان «امامیهٔ باطنی فراعقلانی» نامید[۸۲] توسط

محدثان اخباری «مکتب قم» گزارش شده است. وقتی ما به «امامیهٔ نخستین/ اولیه» اشاره می‌کنیم منظور این سنت است و همین سنت است که موضوع پژوهش کنونی است و این سنت نباید، تا آنجا که به امام‌شناسی مربوط است، با سنت متأخری که به نام «امامیهٔ فقهی-کلامی-عقلانی» خوانده می‌شد و تحت تأثیر معتزله بود و متکلمان و فقهای مکتب بغداد نمایندهٔ آن بودند، اشتباه گرفته شود. این اشتباه گرفتن میان دو سنت امامی با ماهیت و جهان‌بینی متفاوت است که تا حد زیادی مسؤول گسستگی‌ها، تخمین‌زدن‌ها و تضادهایی است که در پژوهش‌های بی‌شماری دربارهٔ امامیه به چشم می‌خورد. شناخت سنت فراعقلانی باطنی نخستین به منزلهٔ دومین معیار روش‌شناختی ماست، چون نسبت به این سنت است که ما می‌توانیم درجهٔ وفاداری منابع را به عقیدهٔ اصلی بسنجیم.

۳.۱ منابع

برای شناسایی عقیدهٔ امامیهٔ نخستین با ویژگی‌های مناسب و برای تعریف امام‌شناختی که در آن نهفته است، ما پژوهش خود را براساس منابع «امامیهٔ باطنی فراعقلانی» که اثر جزمی ابن‌بابویه از دوران اولیه، آخرین عرضه‌کنندهٔ وفادار آن است، بنا می‌کنیم. منابعی که مبنای این پژوهش‌اند، ورای هر چیزی، اولین گردآورندگان نظام‌مند احادیث امامی هستند. آثار اولیه، تا آنجا که از روی دست‌نوشته‌های کمیابِ باقیمانده و از روی داده‌های آثار زندگی‌نامه‌ای و کتاب‌شناسی می‌توان قضاوت نمود، مجموعه‌های کوچک حدیث دربارهٔ موضوعات مشخص و اساساً متعلق به حوزهٔ فقه بودند که توسط پیروان امامان جمع‌آوری شده بودند.[۸۳]

به نظر می‌رسد که تعدادی از این مجموعه‌ها در آثار بعدی درج و گنجانده شده است. سپس، این آثار، علی‌رغم سکوت برخی «خردگرا»ی مشخص در مورد سنت‌های خاصی که از زمان شیخ طوسی (م. ۴۶۰/ ۱۰۶۷) می‌باشند، جزو میراث ذاتی جدایی‌ناپذیر امامیه شمرده شده‌اند. در واقع، پس از حملات شیخ مفید در برابر جنبه‌های فراعقلانی امامیهٔ اخباری و سانسور این جنبه‌ها توسط شریف مرتضی، بود که اقداماتی که ممکن است از مهم‌ترین ویژگی‌های امامیهٔ اولیه بوده است، همزمان

بقای عقیده را ضمانت بخشید و توسط شیخ طوسی تعادلی دوباره بین اخباری و اصولی برقرار کرد. طوسی با احترام به عالمان امامی اولیه، و به‌خصوص با خبر از مرجعیّت احادیث آحاد به عنوان منابع مفید برای فقه و علم کلام[۸۴]، موفق شد تا مجموعه‌های اولیهٔ احادیثِ نوع اخباری را به شیوه‌ای قطعی و نسبتاً کامل بازسازی کند.[۸۵] اما با توجه به غلبهٔ جریان «اصولی» رفتار اکثریت متفکران امامی نسبت به این مجموعه‌ها اساساً مبهم باقی ماند؛ مؤلفین آنها مورد احترام بودند، آثار آنها نسخه‌برداری می‌شد، اما با چند استثنا بعدتر، تقریباً سکوت مطلقی بر احادیثی که «مشکل‌ساز» بود حاکم می‌گشت؛ فقط بخش‌های فقهی این مجموعه‌های احادیث بود که به هیچ وجه با عقاید و افکار اصولی‌ها که مورد استفاده بود، در تضاد نبود و بر آنها شرح می‌نوشتند و مورد تأمل قرار می‌گرفتند.[۸۶]

محدثانی که مجموعه‌های آنها اساس این پژوهش را تشکیل می‌دهد به ترتیب عبارتند از:

شیخ صفّار قمی، ابوجعفر (ابوحسن) محمد بن حسن بن فرخ اعرج (م. ۹۰۲/۲۹۰_۹۰۳)، از هم‌روزگاران امام دهم و یازدهم، احتمالاً شاگرد امام یازدهم و آشنایان پسرش، امام غایب، مهدی موعود؛ او اولین گردآورندهٔ نظام‌مند احادیث دربارهٔ امام‌شناختی امامیه، تشکیل‌دهندهٔ مبنای ماورای طبیعی دوازده‌امامی و خداشناسی عرفانی است.[۸۷] بزرگترین اثر و تنها اثر موجود[۸۸] او به نام بصائر الدرجات فی علوم آل محمد و ما خَصَّهُم الله به[۸۹] که بیشتر با عنوان کوتاه بصائر الدرجات شناخته شده است و در ایران با نام بصائر الدرجات فی المقامات و فضائل اهل بیت علیهم الصلواه به چاپ رسیده است.[۹۰]

کلینی معروف، ابوجعفر محمد بن یعقوب رازی (م. ۳۲۹/ ۹۴۰)؛ نیازی به مروری بر زندگی او نیست، اگرچه زندگی و شخصیت او کمتر شناخته شده است.[۹۱]

ما بخشی از اصول از اثر او به نام کتاب الکافی فی علم الدین[۹۲] و جلد آخر این اثر به نام کتاب الروضه من الکافی[۹۳] را مورد استفاده قرار می‌دهیم.

شیخ ابن‌ابی‌زینب نعمانی، ابوعبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر («کاتب» «منشی»، به خاطر جایگاهی که نزد کلینی داشت) متوفی سال ۳۴۵ یا ۹۵۶/۳۶۰ یا ۹۷۱، یکی از شاگردان کلینی و دیگران. از زندگی او فقط معلمان او در علم قرآن و حدیث را می‌شناسیم و می‌دانیم که او به دنبال احادیث امامی سفر نمود.[۹۴] او را به عنوان گردآورندهٔ تفسیر امام

جعفر صادق می‌شناسند.[۹۵] اثر اصلی او، کتاب الغیبه، اولین مجموعهٔ نظام‌مند احادیث دربارهٔ امام دوازدهم، غیبت او، ظهور او، و به طور کلی، مفاهیم اصلی معادشناسی امامی در نخستین مرحله‌اش است.[۹۶]

ابن‌بابویه، شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن ابی‌الحسن علی بن موسی قمی متولد حدود ۹۲۳/۳۱۱ که در سال ۳۸۱/ ۹۹۱ـ۹۲ در ری وفات کرد؛ او بسیار سرشناس است که در اینجا به طور خلاصه به او می‌پردازیم.[۹۷] نجاشی و طوسی در قرن پنجم/ یازدهم به ترتیب ۱۹۳ و ۴۳ اثر را به ابن‌بابویه نسبت می‌دهند. تقریباً غیر از بیست اثر، سایر کتاب‌ها و رساله‌های او ظاهراً از بین رفته‌اند. در قرن گذشته، خوانساری تعداد هفده اثر و اخیراً ف. سزگین بیست اثر را فهرست کرده‌اند.[۹۸]

ما به عنوان منابع اساسی، آثار اصلی عقیدتی او را که حاوی موضوعات امام‌شناختی فراوانی هستند، استفاده می‌کنیم، اگرچه این موضوعات به صورتی متعادل‌تر از آثار پیشینیان او ارائه شده‌اند. این آثار عبارتند از: علل الشرایع و الاحکام و الاسباب (مجموعهٔ حجیمی از احادیث در مورد دلایل و علل اول همهٔ مخلوقات از زمان خلقت، تا جزئیات حقوقی؛[۹۹] کمال (اکمال) الدین و تمام (اتمام) النعمه فی اثبات الغیبه و کشف الحیره، دربارهٔ مهدی(عج)، غیبت و ظهور او[۱۰۰]؛ کتاب توحید، کتابی تأویلی شامل احادیثی در مورد اسرار توحید و امام‌شناختی؛[۱۰۱] الامالی (المجالس)، روایات جلسه‌های املاء احادیث دربارهٔ موضوعات مختلف که تعدادی از آنها در ماهیت باطنی و عرفانی‌اند؛[۱۰۲] عیون اخبار الرضا، تک‌نگاشت بزرگی است شامل گفتار، کردار و جزئیات دیگر دربارهٔ امام هشتم، علی بن موسی‌الرضا(ع)؛[۱۰۳] صفات الشیعه و فضائل الشیعه، دو مجموعهٔ کوچک احادیث دربارهٔ صفات و فضائلی که مؤمن واقعی امام باید داشته باشد که تعدادی از آنها ماهیت تعلیمی دارند.[۱۰۴] سایر آثار ابن‌بابویه با توجه به اینکه شامل تعداد اندکی احادیث باطنی، عرفانی و امام‌شناختی هستند، به عنوان منابع ثانویه استفاده می‌شوند، مانند: معانی الاخبار، کتاب الخصال، المقنع و الهدایه، کتاب من لایحضره الفقیه، رسالهٔ الاعتقادات.[۱۰۵]

افزون بر این، ما برای کتاب حاضر از چند منبع اولیهٔ دیگر نیز استفاده نموده‌ایم، منابعی که در نظر ما و با توجه به منظرهای کتاب حاضر می‌توان به عنوان منابع ثانویه استفاده نمود، عبارتند از:

الف) آثاری که جنبه‌های امام‌شناختی و باطنی آنها به طور جدایی‌ناپذیر به هم متصل‌اند و تشکیل‌دهندهٔ پیوند مسأله‌ای هستند که ما به آن می‌پردازیم، [اگرچه این جنبه‌ها] همان‌گونه که در بخش نهایی این کتاب خواهیم دید بلافاصله آشکار نیستند. از این دسته، می‌توان کتاب المحاسن اثر ابوجعفر احمد بن محمد برقی (م. ۲۷۴ یا ۸۸۷/۲۸۰ یا ۸۹۳)[۱۰۶] را نام برد و به خصوص آثاری که به خود امامان نسبت داده شده است، آثاری که اصالت آنها البته هنوز جای سؤال دارد: صحیفهٔ سجادیه منسوب به امام چهارم علی بن حسین السجّاد (م. ۷۱۱/۹۲)[۱۰۷]، تفسیر امام جعفر صادق،[۱۰۸] تفسیر امام حسن عسگری (م. ۸۷۴/۲۶۰).[۱۰۹]

ب) منابعی که وابستگی آنها به «امامیهٔ باطنی فراعقلانی»، یعنی عقیدهٔ نخستین جزئی است: تفسیر مفسران امامیهٔ نخستین مانند فُرات بن ابراهیم کوفی (م. ۹۱۲/۳۰۰)،[۱۱۰] علی بن ابراهیم قمی (م. ۹۱۹/۳۰۷)،[۱۱۱] و محمد بن مسعود عیاشی (م. ۹۳۲/۳۲۰).[۱۱۲] یا سه متن اولیهٔ دیگر: کامل الزیارات اثر جعفر بن محمد بن جعفر ابن‌قولویه قمی (م. ۹۷۹/۳۶۹)، مجموعهٔ احادیث دربارهٔ زیارت اماکن مقدس؛ مؤلف، محدث و فقیه، از معلمان شیخ مفید، از کلینی و ابن‌بابویه مرتب اقتباس می‌کند.[۱۱۳] کفایة الاثر فی نص علی الائمة الاثنی‌اعشر، اثر علی بن محمد بن علی خزاز رازی (م. نیمه قرن چهارم/ دهم)، مجموعه احادیث با گرایش به اثبات انتصاب پیوسته دوازده امام؛ مؤلف در میان دیگران یکی از پیروان ابن‌بابویه بود.[۱۱۴] مقتضب الاثر فی النص علی عدد الائمة الاثنی‌اعشر اثر احمد بن محمد بن عبیدالله ابن‌عیاش جوهری (م. ۱۰۱۱/۴۰۱)، مجموعه‌ای از احادیث با هدف اینکه نشان دهد تعداد امامان از پیش تعیین شده بود.[۱۱۵] با توجه به تعداد نسبتاً اندک احادیث که می‌توان آنها را فراعقلانی طبقه‌بندی نمود، استفادهٔ نسبتاً مکرر استدلال دیالکتیکی و در عین حال پذیرش تعداد زیادی احادیث آحاد، شخص را به این فکر وا می‌دارد که شاید این مؤلفان خود را از وابستگان «مکتب میانه» بین اصولی ـ اخباری و فقهای امامی می‌دانستند.

پ) سرانجام، منابع اولیه که اصالت و تمامیت آنها یقیناً ثابت نشده است، مثلاً نهج البلاغه، مجموعه‌ای از پند، نامه و خطبه‌هایی است منسوب به امام اول، علی(ع) (شهادت، ۶۶۱/۴۰)، گردآوردهٔ شریف رضی (م. ۱۰۱۶/۴۰۶؛ برادر بزرگتر شریف مرتضی).[۱۱۶] یا اثبات الوصیة للامام علی بن ابی طالب، که شیعیان آن را منسوب به مسعودی معروف (م. ۹۵۶/۳۴۵)، مؤلف مُروج الذهب می‌دانند، رساله‌ای است که

هدف آن اثبات اصالت جانشینی دورهٔ امامت به عنوان بخش باطنی نبوت شارع، از زمان حضرت آدم تا حضرت خاتم، محمد(ص) است.[۱۱۷]

برای تعریف سؤالی که با آن روبرو هستیم با بزرگترین ویژگی تاریخی ممکن، یعنی مسألهٔ تعاریف امام (وجودی) که توسط امامان از طریق عقیدهٔ نخستین «امامیهٔ باطنی فراعقلانی» ارائه شده، ما نمی‌توانیم استفادهٔ منابع ثانویه را بدون رعایت حداکثر احتیاط روا بداریم آن هم وقتی که مطالب آنها فقط مطالب منابع اولیه و اصلی را تأیید و یا کامل کند.

۴.۱ ماهیت و مرجعیت احادیث امامیه

منظور ما از حدیث در اینجا واژه‌های سنّت، حدیث، خبر، اثر و روایت می‌باشند که متون اولیه، بدون تبعیض برای اشاره به سخنان چهارده معصوم یعنی پیامبر(ص)، دختر وی، فاطمه(س)، و دوازده امام(ع) به کار می‌برند. باید تأکید نمود که دو نوع متمایز حدیث شیعی وجود دارد: نوع اول احادیث فقهی می‌باشند، مانند آنچه در مجموعه‌هایی مانند فروع کافی نوشتهٔ کلینی، کتاب من لایحضره الفقیه نوشتهٔ ابن‌بابویه و تهذیب الاحکام اثر ابوجعفر طوسی یا خلاصهٔ اثر اخیر توسط خود مؤلف به نام، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار.[۱۱۸] همان‌گونه که مشاهده می‌شود، احادیث فقهی امامی، در نتیجهٔ فقدان ویژگی‌های جزمی که بتوان آنها را شیعه خواند، بسیار شبیه به احادیث سنی است. همان‌گونه که گفته شد، فقه شیعی به جز چند نکتهٔ کوچک، واقعاً از فقه سنی قابل تشخیص نیست و در بخش‌های اساسی احکام شرعی و احکام قانون مدنی اصول تقریباً یکسان است: نکته‌های اختلاف فقه امامی به طور کلی از فقه سنی تمایزی بیش از اختلاف چهار مکتب بزرگ تسنن قائل نمی‌شود.[۱۱۹]

از سوی دیگر، دستهٔ دوم احادیث امامی، یعنی آنهایی را که می‌توان احادیث جزمی یا اعتقادی نامید، ماهیت و فحوایی کاملاً متفاوت دارند. هرکس که حتی اندک آشنایی با ادبیات حدیث سنی داشته باشد، وقتی که با حدیث عقیدتی امامی روبرو می‌شود، بی‌تردید آشکارا حس ناآشنایی و سردرگمی خواهد داشت. اگرچه هردو دسته حدیث را، «احادیث امامیه» می‌خوانند بدین دلیل که هردو براساس سخن

امامان‌اند. این دستهٔ دوم که تا حدی به روشنی از حدیث سنی متمایز است، باید به عنوان حدیث امامی مورد مطالعه قرار گیرد؛ اینجاست که واقعاً ما ویژگی‌های اصلی عقیدهٔ امامی را می‌یابیم. محور حقیقی که احادیث اعتقادی امامی حول آن می‌گردد امام‌شناختی است که بدون علم آن هیچ بخش عمدهٔ دیگری را همان‌گونه که در مورد خداشناسی یا پیامبرشناسی صادق است، نمی‌توان به اندازهٔ کافی مورد مطالعه قرار داد. در این مورد امام مرکز همه چیز است، در ارتباط با امام است که ماهیت و مرجعیت حدیث را می‌توان در نظر داشت.

براساس نوشته‌های اولیهٔ امامان، قرآن و حدیث (یعنی احادیث نبوی که امامان روایت نموده‌اند و احادیث خود امامان) دو مرجع را تشکیل می‌دهند، یکی مطلق و دیگری مکمل که مؤمنان برای هر موضوعی مربوط به مذهب‌شان باید به این دو مراجعه کنند.[۱۲۰] مؤمنان قرآن (در نسخهٔ کامل و جامع خود که در اختیار امامان است، به موضوعی که بعدتر با جزئیات به آن برمی‌گردیم) و حدیث را شامل پاسخ به تمام سؤالات می‌دانند، چه مسائل روزمرّه و چه مسائلی با ماهیت کیهانی و ماورای طبیعی یا خداشناسی. امام جعفر صادق می‌فرماید: «چیزی نیست جز آنکه درباره‌اش آیهٔ قرآن یا حدیثی هست.»[۱۲۱]

هر فکری، سخنی یا عملی باید براساس حدیث یا قرآن باشد و ترجیحاً برپایهٔ قرآن باشد از آنجا که قرآن اساس همهٔ احادیث است؛ حدیث تنها آنچه را که در قرآن است به شکلی توضیح می‌دهد که کمابیش برای مؤمن عادی قابل فهم باشد. امام جعفر صادق می‌فرماید: «هر موضوعی باید به قرآن و سنت ارجاع شود و هر حدیثی که موافق قرآن نباشد دروغی است خوش‌نما».[۱۲۲]

پیامبر(ص)، در نقش خود به عنوان رسول کلام خدا و امام، در نقش خود به عنوان شارح، توسط کلام خدا هم رازآشنا شده‌اند و هم الهام می‌پذیرند[۱۲۳] تنها اشخاصی هستند که با احادیث قادر به تبیین قرآن‌اند. علی(ع)، امام اول، می‌فرمایند: «علم گذشته و علم آینده در قرآن است که تا روز قیامت میان شما حکم می‌دهد و اختلافات شما را بیان می‌کند، اگر از من قرآن را بپرسید به شما می‌آموزم.»[۱۲۴] امام جعفر صادق(ع)

می‌فرمایند: «من زادهٔ رسول خدایم و به قرآن دانایم، آغاز خلقت و آنچه تا روز قیامت رخ دهد و خبر آسمان و زمین و خبر بهشت و دوزخ و خبر گذشته و خبر آینده در قرآن است، من تمام اینها را می‌دانم چنان‌که به کف دست خود می‌نگرم، همانا خدا می‌فرماید: در قرآن است بیان آشکار هر چیز».[۱۲۵] سخنان امامان ماهیتاً/ فطرتاً همان‌قدر مقدس‌اند که سخنان پیامبر؛ به راستی، این سخنان حتی به مقدسی کلام خدا می‌باشند؛ این آشکارا در حدیث امام جعفر صادق مورد تأکید قرار گرفته است، حدیثی که مفسران گوناگون بر اهمیت آن تأکید نموده‌اند: «حدیث من حدیث پدرم است و حدیث پدرم حدیث جدم... و حدیث رسول خدا(ص) گفتار خدای عزّو جلّ است».[۱۲۶] نکتهٔ مهم دیگری که از این حدیث نشأت می‌گیرد، یکسان بودن آموزه‌های امامان است. امامان هرگز از تأکید این نکته دست نکشیده‌اند که آموزه‌های آنها کلّ تجزیه‌ناپذیری را تشکیل می‌دهد که باید به شکلی جدایی‌ناپذیر آن را درک نمود.[۱۲۷]

با بنیادین دانستن سخنان امام در مورد معیارشناسی حدیث، پی می‌بریم که، بر اساس این سخنان، یافتن اصول نظام‌مند کاربردی برای تعیین صحت و سقم اصالت احادیث امر دشواری است. این درست است که در این زمان (سه قرن اول بعد از هجرت) حتی در میان مسلمانان سنتی اهل تسنن آنجا که نیاز برای ارائهٔ تضمین اصالت [احادیث] بیشتر و بیشتر دارای اهمیت بود، قواعد برای نقد احادیث فقط تا حدی به تفصیل درآمده بودند. در سیرهٔ ابن‌اسحاق (م. ۱۵۰ـ۱۵۱/ ۷۶۷ـ۶۸)، و حتی در کتاب موطأ مالک بن انس (م. ۱۷۹/ ۷۹۵) گاهی اِسناد به صورت کامل و گاهی به صورت ناقص ارائه شده‌اند و گاهی هم هیچ اِسنادی ارائه نشده است.[۱۲۸] نخستین رساله‌های نظام‌مند «علم حدیث» بیش از یک قرن بعدتر تألیف گردیدند: کتاب الجرح و التعدیل اثر ابن‌ابی‌حاتم رازی (م.۳۲۷/ ۹۳۹)، المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی اثر ابومحمد رامهرمزی (م. ۳۶۰/ ۹۷۱)، یا معرفة علوم الحدیث نوشتهٔ حاکم نیشابوری (م. ۴۰۵/ ۱۰۱۴).[۱۲۹]

اما این دلیل تاریخی تنها علت برای عدم وجود یک روش‌شناسی انتقادی حدیث در اطرافیان امامان نیست؛ زیرا دلایل صرفاً اعتقادی هم نقشی داشته‌اند.

استحکام اِسناد (سلسله راویان) در اسلام سنی به هیچ‌وجه به این اهمیت نیست. در واقع درمیان اهل تسنن، یکی ازمعیارهای اصلی برای اصالت اِسناد، اقتدار اصحاب پیامبر است. درمیان شیعیان نه تنها تقریباً به تمام این اصحاب با دیدهٔ بی‌احترامی نگریسته می‌شود، که آنها را از بدترین دشمنان پیامبر(ص) و رسالت او می‌دانند (به مفهوم شیعی سبّ صحابه بازمی‌گردیم)، در اینجا فقط نام امامان تضمین‌کنندهٔ اصالت است.[۱۳۰]

افزون بر این مسألهٔ اجازهٔ مستقیم یا مکتوب کردن احادیث آن‌قدر حاد مطرح نمی‌شود، همین‌قدر که امام زنده‌ای اصالت اِسناد و محتوا را تضمین کند. مضافاً، مفهوم هویت بنیادین آموزه‌های امامان می‌تواند اهمیت فنی اِسناد را تقلیل دهد تا حدی که امام از شاگردانش می‌خواهد که احادیث او را با نام امامان پیشین منتقل کنند.[۱۳۱]

معیار دیگری که امامان برای میزان صحت احادیث، مشخص نموده‌اند مربوط به ویژگی‌های لازم شخص راوی است که البته باید هم ولایت کامل و تسلیم کامل به امامان داشته باشد و هم اهل زهد و تقوا باشد و هم آگاه به علوم مذهبی و فقیه باشد.[۱۳۲] راهی برای دسته‌بندی راویان همچنین در حدیث امام علی دیده می‌شود:

اول ـ شخص منافقی که تظاهر به ایمان می‌کند و اسلام ساختگی دارد و از دروغ بستن عمدی به پیغمبر پروا ندارد و آن را گناه نمی‌شمارد...

دوم ـ کسی که چیزی از پیغمبر(ص) شنیده و آن را درست نفهمیده و به غلط رفته ولی قصد دروغ نداشته آن حدیث در دست او است، به آن معتقد است و عمل می‌کند و به دیگران می‌رساند و می‌گوید من این را از رسول خدا(ص) شنیدم...

سوم ـ شخصی که چیزی از پیغمبر(ص) شنیده که به آن امر می‌فرمود سپس پیغمبر از آن نهی فرموده و او آگاه نگشته یا نهی چیزی را از پیغمبر شنیده و سپس آن حضرت به آن امر فرموده و او اطلاع نیافته پس او منسوخ را حفظ کرده و ناسخ را حفظ نکرده...

چهارم ـ [راوی کامل، در این مورد خود امامان که] ناسخ را از منسوخ شناخته، به

ناسخ عمل کرده و منسوخ را رها کرده، زیرا امر پیغمبر(ص) هم مانند قرآن ناسخ و منسوخ [و خاص و عام] و محکم و متشابه دارد... [به امر امامان اعتقادی راسخ داشته باشد و صادق و بافضیلت باشد]».[۱۳۳] فقدان این صفات است که مبنای خصومت امامان نسبت به کسانی مانند وُعاظ، کُتاب رواة یا قُصّاص گردیده است.[۱۳۴]

مغایرت با حدیث سنّی به نظر می‌رسد یکی دیگر از معیارها برای میزان صحت و سقم و اعتبار احادیث باشد که امامان به آن اشاره دارند. امام جعفر صادق(ع) در پاسخ به شاگردی، دربارهٔ دشواری انتخاب بین دو حدیث، فرمود:

> «باید توجه شود، هرکدام که مطابق قرآن و سنت و مخالف عامه باشد [عامه یعنی اهل سنت؛ شیعیان را با اصطلاح خاصه خوانده‌اند] اخذ شود، و آنکه مخالف قرآن و سنت و موافق عامه باشد رها شود (بدین معنی که اهل سنت مخالف قرآن و سنت حرکت کردند)... آنکه مخالف عامه است حق است. گفتم فدایت شوم، اگر هر دو خبر موافق دو دسته از عامه باشد؟ فرمود: نظر شود به خبری که حاکمان و قاضیان ایشان بیشتر توجه دارند، ترک شود و آن دیگر اخذ شود...».[۱۳۵]

چنین به نظر می‌رسد که گویا معیار اساسی برای اصالت و اعتبار حدیث در معنای عمیق آن نهفته است. اعادهٔ این معنا دارای بالاترین اولویت است و معیارهای دیگر مانند اِسناد، مرجعیت یا حتی متن حدیث را به پس‌زمینه می‌راند. محمد بن مسلم گوید به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: «من از شما حدیث می‌شنوم و در آن کم و زیاد می‌کنم. فرمود: اگر مقصودت بیان معانی آن باشد عیب ندارد».[۱۳۶] ابن‌فرقد گوید: «به امام صادق علیه‌السلام گفتم سخنی از شما می‌شنوم می‌خواهم به الفاظی که شنیده‌ام روایت کنم به خاطرم نمی‌آید. فرمود: عمداً فراموش می‌کنی؟ گفتم: نه. فرمود: مقصودت معانی کلام من است؟ گفتم بلی. فرمود: عیب ندارد».[۱۳۷]

مورد دومی که روش‌شناختی امامیه در مورد حدیث کاملاً اصلی است، اختلاف حدیث است. دو مفهوم در بنیاد اختلاف هستند؛ اولین آنها ناسخ است. طبق گفتهٔ امامان آیه‌ای از قرآن می‌تواند آیهٔ دیگر را نسخ کند، همان‌گونه که می‌تواند سنتی را نسخ کند؛ به همین صورت حدیثی از پیامبر یا از امامان می‌تواند حدیث دیگر را نسخ کند؛

امام زنده (لاحِق) می‌تواند سخنان یا احادیث امامان پیشین (سابق) و یا گفتار پیشین خود را نسخ کند. اما به طور کلی حدیث نمی‌تواند متن قرآن را نسخ کند.[۱۳۸]

مفهوم دوم تقیّه است که برخی اوقات عجولانه و محدودکننده [به معنای] «پنهان کردن آنچه به باور مربوط است» ترجمه شده است اما در مجموعه‌های نخستین به معنی «حفاظت کردن تاکتیکی از رموز آموزه‌های امامان» آمده است. «اختلاف معنا» هم گاهی اوقات به عنوان ضرورت تقیّه توجیه شده است. امام صادق(ع) فرمود: «کسی که می‌داند ما جز حق نگوئیم باید همان علمش به ما او را بس باشد پس اگر از ما خلاف آنچه را می‌داند (گفتاری به ظاهر ناحق) شنید باید بداند که آن گفتار برای دفاع ماست از او».[۱۳۹] به دشواری آشکار نمودن معیارهای فنی حدیث امامی باید این حقیقت را بیافزاییم که ثبت مکتوب نظام‌مند احادیث امامان به نظر می‌رسد به دوران امامت امام جعفر صادق بازمی‌گردد (۱۱۵/ ۷۳۳ـ۳۴). از یک‌سو، همهٔ احادیثی که طبق آنها از شاگردان خواسته شده بود تا سخنان امامان را بنویسند و اِعراب‌گذاری کنند، از امام صادق روایت است[۱۴۰] از سوی دیگر تقریباً تمام مؤلفان مشهور «اصول اربعه‌مائه»[۱۴۱] از شاگردان امام جعفر و امامان پس از او بودند. طبق [نظر] محدثان، متکلمان و مورخان شیعی، از زمان امام جعفر صادق(ع) به بعد، و ظاهراً در اطاعت از دستور او، شاگردان شروع به ثبت و کتابت نظام‌مند سخنان امامان نمودند، نتیجهٔ این کار «اصول اربعه‌مائه» است.[۱۴۲]

شاید برخی بر این تصور باشند که انگیزهٔ درخواست امام جعفر صادق(ع) برای مکتوب کردن احادیث، زمینهٔ اعتقادی و تاریخی خود او بوده باشد. امام پنجم و به خصوص امام ششم از دورهٔ پرمشکل اواخر امویان و آغاز دورهٔ عباسی از فرصت استفاده نموده و بنیان‌های عقیدهٔ امامی را بنا نهادند.[۱۴۳] در آن زمان خصومت و سرکوب متوجه گروه‌های غیرامامی بود؛ در واقع بعد از قتل یزید بن ولید در سال ۱۲۶/ ۷۴۳، به نظر می‌رسد امویان که انسجام خود را از دست داده بودند سال‌های آخر حکومت خود را با جنگ‌های داخلی و دسیسه‌های درون قصر سپری نمودند. در ابتدای خلافت عباسیان، آنها توانستند با کمک شیعیان قدرت را به دست بگیرند و

این نیز برای امام جعفر صادق که بی‌طرفی خود را در طول این مدت حفظ کرده بود همچنین مساعد بود.

مکتوب نمودن احادیث ضروری به نظر می‌رسید، چرا که در دوران امامت امام محمد باقر(ع) و امام جعفر صادق(ع)، از یک سو شمار احادیث افزایش یافته بود و از سوی دیگر قیام مسلحانهٔ سایر گروهای شیعی، تهدید تلافی‌جویانه علیه همهٔ شیعیان از جمله جریان میانه‌رو به رهبری امام جعفر صادق بود. در حقیقت، در دوران امامت امام جعفر صادق بود که قیام عموی پدری‌اش زید بن علی و فرزندش یحیی بن زید و همچنین قیام شیعیان زیدی حسنی محمد بن عبدالله (معروف به نفس زکیه) و برادرش ابراهیم شروع شد اگرچه همهٔ این قیام‌ها با خون‌ریزی سرکوب شدند.[۱۴۴]

لحن بیم‌دهندهٔ امام جعفر صادق که مؤمنان را تشویق به نوشتن احادیث نمود شاهد ناآرامی‌هایی است که از این تنش‌های خشونت‌بار نشأت می‌گرفت. «مفضل گوید: امام صادق علیه‌السلام به من فرمود: [احادیث ما را] بنویس و علمت را در میان دوستانت [امامی‌ها] منتشر ساز و چون مرگت رسید آنها را به پسرانت میراث ده زیرا برای مردم زمان فتنه و آشوب می‌رسد که آن هنگام جز با کتاب انس نگیرند.»[۱۴۵] «نوشتجات خود را محفوظ دارید که در آینده به آن نیاز پیدا می‌کنید.»[۱۴۶] همان‌گونه که ذکر گردید، این درخواست‌های مبرم بی‌تردید دلیلی بودند برای تدوین اصول اربعه‌مائه (چهارصد اصل). این آثار به خصوص در دو کتابخانه در بغداد در حکومت آل‌بویه نگهداری و محافظت می‌شدند. اولین کتابخانهٔ شاپور بن اردشیر، وزیر سلطان بهاءالدوله (م. ۴۰۳/ ۱۰۱۲) بود که در سال ۳۸۳/ ۹۹۳ در منطقهٔ شیعی کرخ به حاکمیت رسید. این کتابخانه را دارالعلم (خانهٔ علم) می‌خواندند. هدف این کتابخانه بیشتر ترویج مذهب دوازده‌امامی بود تا تعلیم علم.[۱۴۷] کتابخانهٔ دوم، کتابخانهٔ شخصی ابواحمد موسوی، فرد امامی فوق‌العاده بانفوذی بود که در سال ۳۹۴/ ۱۰۰۴ به او به عنوان وزیر زیارت لقب بهاءالدوله دادند و رئیس محکمهٔ «مظالم» نایب امامی‌ها و قاضی بزرگ بود. او پدر دو تن از متفکران بزرگ امامی زمان بود، یکی شریف رضی گردآورندهٔ نهج البلاغه و دیگر شریف مرتضی که هر دو نفر

وظایف، ثروت و کتابخانهٔ پدر خود را به ارث بردند. در زمان شیخ طوسی و در حیات مرتضی بود که این دو کتابخانه و همچنین کتابخانهٔ طوسی در زمان قیام ضد شیعی در بغداد به آتش کشیده شدند.[۱۴۸]

بی‌تردید تعدادی از اصول اربعه‌مائه هم در آن زمان نابود شدند. فقدان جزئیات دقیق در نوشته‌های امامان برای شناسایی معیارهای فنی جهت تعیین درجهٔ اصالت حدیث و همچنین دشواری‌هایی که از زمینهٔ تاریخی و اعتقادی ناشی می‌شد به نظر می‌رسد که دلایل اصلی برای به رسمیت شناختن مرجعیت «کتب اربعه» باشد. انتخاب این چهار کتاب و حذف دیگران بی‌تردید به خاطر برتری حوزهٔ فقه بر سایر شاخه‌های اعتقادی امامی از قرن پنجم ـ ششم/ یازدهم ـ دوازدهم به بعد است.[۱۴۹] از سوی دیگر، همین دلایل است که به طور یقین توسعهٔ علم الدرایة امامی را که اساساً به خاطر روش‌شناختی سنی است، توضیح می‌دهد.

در قالب تاریخ عقاید، ما تلاش نمودیم تا معیارهایی را توضیح دهیم که ما را قادر می‌سازد تا به بالاترین حد ممکن، مجموعه‌های احادیث امامی را در شکل نخستین‌شان شناسایی کنیم. به عنوان نقطهٔ آغاز با مروری بر سطوح مختلف معنای عقل در نخستین مرحله‌اش و بررسی تحول موضوعی منابع نخستین، دو سنت با ماهیت و فحوای کاملاً متمایز را در امامیهٔ نخستین نشان داده‌اند. اولین را ما «سنت فراعقلانی باطنی» خوانده‌ایم که تا نیمهٔ قرن چهارم/ دهم ادامه داشت، و نمایانگر عقیدهٔ امامی قبل از مرحلهٔ عقیدهٔ کلامی و فلسفی بود[۱۵۰] زمانی که هنوز زبان در مرحله‌ای بود که می‌توان آن را اسطوره‌ای نامید، اساساً نفوذناپذیر در مقابل استدلال دیالکتیکی. سنت دوم «سنت فقهی ـ کلامی عقلانی» تحولی متأخر که به طور مداوم بیشتر زبان «منطقی» را پذیرفت و تقریباً از آن زمان تا به امروز غالب باقی مانده است. احساس ما این است که منابع متعلق به سنت نخستین یا آنها که وفادارانه به آن نزدیک بودند، منعکس‌کنندهٔ آموزه‌های اصلی امامان‌اند. این آموزه‌ها برای آگاهی مذهبی امامیه با ماهیتی مقدس و همچنین با مرجعیتی بالا همانند احادیث نبوی و قرآن هستند؛ آنها یک کل غیرقابل تفکیک را تشکیل می‌دهند که جزئیات هر بخش

[ازآموزه‌ها] به تنهایی قادر به یافتن معنای کامل نیست مگر با توجه با تمامیت عقیده. همین‌طور، هیچ عنصری را بدون توجه به نقش و جایگاهی که در جهان‌بینی امامیه دارد نمی‌توان در نظر گرفت. این جهان‌بینی در سلطهٔ فراگیر شخص امام می‌باشد که آغاز و انجام تمام باورها است. به نظر می‌رسد که جست‌وجو برای یافتن تعاریف امام [وجودی] درمجموعه‌های نخستین که منسوب به امامان است مدخلی است برای ورود به جهان‌بینی تشیع نخستین. به خاطر انسجام و روشنی تلاش می‌شود که این تعاریف را در سه مرحله شناسایی کنیم: وجود پیشین، وجود [تاریخی] و وجود پسین امام. از این رو، پژوهش کنونی، از طریق تمام روش‌های هستی‌شناختی، به چندین ویژگی که بر تعریف مرکب امام [وجودی] دلالت دارد، می‌نگرد. اگرچه زمان و مکان اجازهٔ نگاهی عمیق به تمام مفاهیم این مسأله را نمی‌دهند، ما لااقل برآنیم تا آن را به طور درست بیان کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. «تا آنجا که به راه حل‌های عملی مربوط می‌شود (در حوزهٔ فقهی) شیعیان دوازده‌امامی هم اساساً گزینه‌هایی همانند مکتب‌های سنی داشتند؛ از این منظر انشقاق از تفکر سنی، بیش از آنچه در درون خود اهل تسنن بود، مورد سؤال واقع نمی‌شود.»

Y. Linant de Bellefonds, "Le droit imâmite," in *Le shi'ism imâmite*, p. 185.

لینا دو بلفوندز، «امامیهٔ راستین»، در شیعهٔ امامی، ص ۱۸۵. در ضمیمه به این سنت فقهی و تطور آن با جزئیات بیشتر باز می‌گردیم.

۲. برای خلاصه‌ای از بحث و نکته‌های مورد اختلاف در میان متخصصان، هم مسلمان و هم غیرمسلمان، دربارهٔ معنی عقل که اصلاً به آنچه که از قرآن و حدیث پیش از نفوذ تفکر یونانی می‌توان جمع‌آوری نمود، اشاره دارد، نک. عجیب و شگفت‌انگیز در اسلام قرون وسطی، محمد ارغون، جی لگوف، ت. فهد و م. رودینسون، پاریس، ۱۹۷۸، صص ۱۲، ۲۷ به بعد، ۳۲، ۳۷ به بعد، ۵۲، ۵۶، ۲۱۶.

L'Etrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval, M. Arkoun, J. Le Goff, T. Fahd, and M. Rodinson, Paris, 1978, pp. 12, 27f., 32, 37f., 52, 56, 216.

۳. برای نمونه نک. ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی ـ مذهبی در قرآن، مونترال، ۱۹۶۶، صص ۳۰ به بعد و ۶۹ به بعد، آنجا که مؤلف در پژوهش‌های پیشین دربارهٔ موضوع تجدید نظر می‌کند و توسعه می‌دهد، به خصوص پژوهش‌های گلدتسیهر را.

T. Izutsu, *Ethico-religious concepts in the Qur'an*, Montreal, 1966, pp. 30f. and 69f.

۴. ش. پلا، «حلم» در دایرةالمعارف اسلام ویرایش دوم، ج ۳، ص ۴۰۳؛ ممکن نیست که این واژه را در یک کلمه ترجمه نمود.

۵. واژهٔ حلم که بی‌شک دارای طنین قبیله‌ای و بنابراین غیردینی است، در قرآن به ندرت استفاده گردیده است، آنجا که، به هر حال، یا اشارهٔ ضمنی به مذهب دارد (دو بار اشاره به انسان به کار رفته است، یک بار برای ابراهیم (۹:۱۱۴) و یک بار برای پسرش (۱۱:۷۵)، یا حتی اشارهٔ ضمنی قدسی (حلیم یکی ار صفات خداوند است، سی و سومین نام از اسماء خداوند؛ در مورد این موضوع آخر، نک. ژیماره، اسماء خداوند در اسلام، پاریس، ۱۹۸۸، صص ۴۲۰ـ۲۲).

D. Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, Paris, 1988, pp. 420–22.

در مورد جایگزینی تصور «حلم» با «عقل» در دوره‌های نخستین، برای نمونه، نک. جاحظ، کتمان السرّ، تصحیح، کرواس و هاجری، صص ۴۰ به بعد (که برای یک معتزلی جای تعجب نیست)، یا غزالی، احیاء، سراسر کتاب (دفتر) ۲۵.

۶. اغلب در سخنان امامان به اصطلاحاتی مانند (العقلُ قطبُ دیننا) یعنی عقل قطب دین ماست،

(العقل هـو القطب الذی علیه مدار. و لـهُ الثواب...) عقل محوری است که حق گرد آن می‌گردد، (العقل هو ما یُحتجُّ به فی امرنا)، و غیره برمی‌خوریم. برای نمونه نک. کلینی، اصول من الکافی، ج ۱، ص ۱۰؛ ابن‌بابویه، علل الشرایع، ج ۱، صص ۸۸، ۱۰۷ به بعد؛ ابن‌بابویه، امالی، ص ۴۱۸.

۷. الکافی فی العلم الدین/ اصول من الکافی نشرهای گوناگون؛ در اینجا از چاپ تهران، اسلامیه، با ترجمهٔ فارسی و شرح از سید جواد مصطفوی استفاده شده است، بی‌تا، در ۴ جلد، «کتاب عقل و جهل»، ج ۱، صص ۱۰ـ۳۴، همچنین نک. برقی، محاسن، ج ۱، صص ۱۹۱ـ۹۸.

۸. عقل اولین مخلوق از روحانیین بود که آفریده شد و همان‌گونه که در قسمت دوم خواهیم دید، این مخلوقات روحانی اولین آفریده‌های خداوند هستند. برای عقل به عنوان «مَلک»، نک. ابن‌بابویه، ج ۱، ص ۹۸؛ برای عقل به عنوان اولین مخلوق خداوند در احادیث سنی، نک. گلدتسیهر، «عناصر نوافلاطونی و عرفانی در حدیث»، در مجلهٔ علم آشورشناسی و... باستان‌شناسی»، ۱۹۰۸، صص ۳۱۷ به بعد.

۹. کلینی، اصول، ج ۱، صص ۲۳ـ۲۴ و همچنین در آغاز این حدیث در روایتی از امام محمد باقر(ع)، اصول، ج ۱، صص ۱۰ـ۱۱. برای منابع دیگر این حدیث، نک. شهرستانی، الملل و النحل، ترجمه به فرانسوی از د. ژیماره و مونو، لووایِن، ۱۹۸۶، ص ۲۲۶، یادداشت ۳۰ (یادداشت‌های ژیماره).

۱۰. کلینی، اصول، ج ۱ ص ۲۴.

۱۱. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۲۴.

۱۲. کلینی، اصول، ج ۱، صص ۲۴ـ۲۶. نیکی وزیر عقل؛ ضدّ آن بدی وزیر جهل. هفتاد و پنج ویژگی و نقص در کنار هم بدین قرارند: ایمان و ضد آن کفر، ... خشنودی و ضد آن قهر و خشم، ... پارسایی و ضد آن دنیاپرستی، ... موافقت با حق و ضد آن پیروی از هوس و غیره. باید اشاره نمود که «حلم» خردمندی و ضد آن «سفه» بی‌خردی نیز حضور دارند.

۱۳. اگرچه ابن‌مقفع (م. حدود ۱۴۰/ ۷۵۷)، مؤلف یکی از اولین رسالات دربارهٔ منطق به روش یونانی و از هم‌روزگاران امام پنجم و ششم بود، با این حال ما در این ارائه کیهان‌زادی از نوع تفکر یونانی که در آن هیچ جوهری، حتی هیچ حالتی ضد عقل نیست و آنجا که جهل به سادگی غیبت هر نوع عقل است، دوریم؛ اما برخی تشابهات بین مفاهیم امامی و یونانی در اخلاقیات و رستگاری‌شناسی را می‌توان مشاهده کرد. از سوی دیگر شباهت برخی مفاهیم با دوگانه‌انگاری مزدیسنی متأخر قابل توجه است: دوگانه‌انگاری نه در سطح خداوند (خالق)

بلکه در سطح مخلوق: عقل ضدی دارد در همان سطح وجودی به نام جهل (جهل کیهانی)؛ نبرد لشکریان عقل و جهل یادآور قوی پیکار دائمی است بین موجوداتی مانند خرد ذاتی (آسْنْ خرد یا خرد خدادادی، عقل بالملکه) و جهل (*dusâkâsîh*, بخوانید *dushâkâsih* که به ترتیب برابرند با وهومن (منش پاک ـ اندیشه پاک، بهمن) و اکومن (نخستین دیو از دیوهای کماله و دشمن بهمن امشاسپند). نک.

Le Troisième Livre de Dênkart, trans J. de Menasce, Paris, 1973, s. v.

یا بـه گفتـهٔ شهرستانی اسطورهٔ ایرانـی دربارهٔ پیکـار نخستین، ملـل و نحـل، ص ۶۳۹ و یادداشت‌های مونو). در پژوهش کنونی فقط فرصتی است تا اشاره‌ای گذرا داشته باشیم به تشابهات و گاهی آشکارا به سایر عقاید. امید است که در کتاب دیگر (در دست تهیه) دربارهٔ پیش تاریخ تشیع با جزئیات بیشتر به این نکته‌ها پرداخته شود.

۱۴. اصول، ج ۱، ص ۲۷.

۱۵. اصول، ج ۱، ص ۳۰. شاگرد مورد نظر اسحاق بن عمار (ابوهاشم صَیرَفی کوفی) است که با تعلیمات امام ششم و هفتم آشنا بود. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ او برای نمونه نک. طوسی، رجال، نجف ۱۳۸۰/ ۱۹۶۱، ص ۱۴۹ شمارهٔ ۱۳۵ و ص ۳۴۲ شمارهٔ ۳؛ اردبیلی، جامع الرُّواة، قم، ۱۳۳۱ش/ ۱۹۵۳، ج ۱، صص ۸۲ـ۸۷.

۱۶. اصول، ج ۱، ص ۳۰.

۱۷. برای ترجمهٔ علم به عنوان «علم رازآشنایی» "initiatory knowledge" و فرانسوی (*science initiatique*) حکمت (wisdom) (*science* sagesse) یا علم مقدس (science sacrée) نک. پایین؛ در سراسر متن کتاب حاضر به این واژه‌های فنی و ترجمهٔ آنها توجه مخصوص شده است.

۱۸. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۳۴.

۱۹. مقایسه شود با عبارت «شناختن علم به وسیلهٔ عقل است». کلینی، اصول، ج ۱، ص ۲۰. حدیث امام موسی کاظم؛ ابن‌بابویه، ج ۱، صص ۱۰۰ـ۱. حدیث امام جعفر؛ ابن‌بابویه، معانی الاخبار، ۷۸. حدیث امام رضا(ع). تأکید شده است که این «علم جز از دانشمندان [عالم] الهی به دست نیاید»، عالم ربانی (عالم الاهی) از القاب امامان است. مقایسه شود با، کلینی، اصول، ج ۱، ص ۲۰. این وابستگی متقابل و مکمل عقل و علم با تأکید ذکر شده است. «عقل همراه علم است»، یا برعکس، کلینی، اصول، ج ۱، ص ۱۶؛ علم لشکر ششم عقل است و ضد آن جهل است که همان ضد عقل نیز است. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۲۴.

۲۰. دربارهٔ او، نک. مقالهٔ مادلونگ در دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۳، صص ۵۱۳ـ۵۱۵.

۲۱. کلینی، اصول، ج ۱، صص ۱۴ـ۲۳.

۲۲. نک. همچنین، کلینی، روضة من الکافی، ج ۱، ص ۲۷۴ و ج ۲، ص ۵۰؛ ابن‌بابویه، ج ۱، صص ۹۸ و ۱۰۷ـ۱۰۸؛ ابن‌بابویه، المقنع و الهدایة، ص ۶۸. تصور اینکه قلب *مقرا* مرکز نیروهای روحی و روحانی نه فقط برای مسلمانان (به خصوص پیش از نفوذ تدریجی طب یونان) و سامیان مشترک است که برای گروه‌های زیادی از مردم باستان (دربارهٔ این موضوع مقایسه شود با جویلامو «معنای قلب در دوران باستان» در شمارهٔ ویژهٔ مطالعات وابسته به راهبان کرملی اختصاص داده شده به «قلب»، ۱۹۵۳ و در فرهنگ معنویت زاهدانه و عارفانه، مقالهٔ دربارهٔ "coeur" قلب نوشتهٔ آ. کاباسوت و آ. هَمون، ج ۲، ۱۹۵۳، صص ۱۰۲۳ـ۵۱.

A. Guillaumont, "Le sens du nom du coeur dans l'Antiquité," in the issue of the *Études Carmélitaines* dedicated to the "heart," 1953, and in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, the article on "coeur" by A. Cabassut and A. Hamon, vol. II, 1953, pp. 1023–51.

اما این تصور در امام‌شناسی امامیهٔ نخستین اهمیت خاصی به خود می‌گیرد زیرا به نظر می‌رسد که تشکیل‌دهنده اساس نظریه «روشی» عرفانی/ روحانی باشد و شاید مهمترین آن، عمل دیدن با یا در دل (رؤیت بالقلب) باشد (ال ـ نشان اهمیت عقیدهٔ نخستین است)، (نک. بخش II-3).

۲۳. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۱۹.

۲۴. مقایسه شود، برای نمونه، با سخنان امام دهم، علی النقی، آنجا که عقل را به عنوان حجت تا سطح معجزات پیامبران بالا می‌برد (قدرت معجزهٔ موسی، نیروی شفابخش عیسی، قدرت کلام محمد). کلینی، اصول، ج ۱، ص ۲۸؛ یا سخنان امام ششم: حجت خدا بر بندگان، پیغمبر است و حجت میان بندگان و خدا عقل است. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۲۹؛ در آخر باید اضافه نمود که خود اصطلاح حجت (در جمع حجج) یکی از القاب امامان است.

۲۵. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۳۲.

۲۶. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۱۱. نگارنده وسوسه شده است که حیا را «حیات» (زندگی به معنی وجود در رابطه با خداوند) بخواند، زیرا درک دلیل برابر شمردن حیا با عقل و دین آسان نیست؛ چنین تعبیری به نظر می‌رسد در حدیث علی(ع) مورد تأیید واقع شده است «... کسی را که آگاه شوم بر یکی از صفات خوب استوار است، بپذیرم و از نداشتن صفات دیگرش بگذرم ولی از نداشتن عقل و دین چشم نمی‌پوشم زیرا جدایی از دین جدایی از امنیت است و زندگی با هراس گوارا نباشد و فقدان عقل فقدان زندگی است (زیرا بی‌خردان) فقط با مردگان مقایسه شوند و بس». اصول، ج ۱، صص ۳۱ـ۳۲.

۲۷. «من کان عاقلاً لهُ دینٌ و من کان لهُ دینٌ دخل الجنه» کلینی، اصول، ج ۱، ص ۱۲. مقایسه

شود با عبارت «لا دین لمن لا مروة لهُ و لا مروة لمن لا عقل لهُ» کسی که مردانگی [مروت] ندارد دین ندارد و کسی که عقل ندارد مردانگی [مروت] ندارد.» کلینی، اصول، ج ۱، ص ۲۲. همچنین ابن‌بابویه، معانی الاخبار، ۲۲.

۲۸. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۱۳.

۲۹. معاویة بن ابی‌سفیان، اولین خلیفهٔ اموی (از ۴۰ـ۶۰/ ۶۶۱ـ۶۸۰)، یکی از افرادی است که مورد نفرت شدید شیعیان است (در درجهٔ اول به دلیل نبرد خود در برابر علی(ع) در صفین، و به خاطر خلع، و طبق نظر شیعیان، مسمومیت حسن بن علی)؛ شخصیت و سیاست او در محافل سنی هنوز مورد بحث است.

H. Lammens, *Études sur le règne du calife omeyyade Mo'awiya Ier*, Beirut, 1908, pp. 191–97 and 209–13; and the article in *EII* by L. Della Vida, vol. 3, p. 1054.

(مقایسه شود با لامنس، مطالعات در زمان سلطنت خلیفهٔ اموی معاویه اول، بیروت ۱۹۰۸، صص ۱۹۱ـ۹۷ و ۲۰۹ـ۱۳؛ و مقالهٔ ل. دلا ویدا، در دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۳، ص ۱۰۵۴). به نظر می‌رسد که امام جعفر صادق(ع) به نقطه نظر اهل سنت توجه دارد که معاویه را قهرمان زهد و تقوا می‌سازد. مقایسه شود با

H. Lammens, *Études sur le règne* . . ., p. 213.

دیدگاهی که مخصوصاً در محافل حنبلی شدیداً از آن دفاع می‌کردند (مقایسه شود با ابن‌رجب، کتاب الذیل علی طبقات الحنابله، قاهره، ۱۹۵۳، ج ۱، ص ۷۸؛ دربارهٔ قاضی ابوالحسین، م. ۵۲۶/ ۱۱۳۱ و ج ۱، ص ۳۵۵ و دربارهٔ عبدالمغیث الحربی، م. ۵۸۳/ ۱۱۸۷).

۳۰. «ما العقل؟ قالَ: ما عُبِدَ به الرحمن و اکتسب به الجنان» قال: قلتُ: فالّذی کان فی معاویه؟ فقالَ: تلك الشیطنة و هی شبیه بالعقل و لیست بالعقل». اصول، ج ۱، ص ۱۱.

۳۱. «امام صادق علیه‌السلام از رسول خدا صلّی‌الله علیه و آله نقل می‌کند که: چون خوبی حال مردی (مانند نماز و روزهٔ بسیارش) به شما رسید، در خوبی عقلش بنگرید زیرا به میزان عقلش پاداش می‌یابد»، اصول، ج ۱، ص ۱۳. (دربارهٔ ترجمهٔ «حُسن حال» به حدیث دیگر پیامبر به نقل از امام جعفر صادق(ع) (اصول، ج ۱، ص ۳۱ رجوع کنید: امام صادق علیه‌السلام از قول پیغمبر اکرم(ص) فرمود: چون مردی را پرنماز و روزه دیدید به او ننازید تا بنگرید عقلش چگونه است.

۳۲. اصول، ج ۱، ص ۱۰ و ابن‌بابویه، امالی، ۴۱۸.

۳۳. اصول، ج ۱، ص ۱۲.

۳۴. اذا قام قائمنا وضع الله یدهُ علی رُؤُوس العباد فَجَمَعَ بها عقولهم و کَمَلت به أحلامُهُم. کلینی،

اصول، ج ۱، ص ۲۰. ابن‌بابویه، کمال الدین، ۶۷۵ («خوانشی» اندک متفاوت: ... فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهَا أَحْلَامُهُم). در اینجا دوباره «حلم» خردی است که در حوزهٔ دنیوی به‌کار رفته است و مجزا از عقل، خرد، فطرت یا دانش که در حوزهٔ دینی/ مقدس به‌کار رفته است.

۳۵. اصول، ج ۱، صص ۳۳ـ۳۴.

۳۶. مقاله‌های به نام «عقل» در دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۱، صص ۳۵۲ـ۵۳ نوشتهٔ ت. ژ. دوبوئر و ف. رحمان و دانشنامهٔ ایرانیکا، ج ۱، صص ۱۹۴ـ۹۸ نوشتهٔ ف. رحمان و و. چیتیک. در اینجا تحول زبانی به حساب نمی‌آید. ن. پورجوادی چنین پژوهشی را مطرح کرد که در «تحلیلی از مفاهیم عقل در عقلاء المجانین»، معارف ۴، ۲ (۱۳۶۶ش/ ۱۹۸۷)، صص ۷ـ۳۸. برای پذیرفته شدن فلسفی و کلامی واژهٔ عقل و این حقیقت که این واژه برای ترجمه‌های فنی متعددی در زمینه‌های فلسفی مختلفی از یونانی به کار گرفته شده است (noûs, logos, dianoia)، نک. فارابی، رساله فی العقل، تصحیح م. اویگس، بیروت ۱۹۳۸؛ (جالب توجه است که مؤلف هم از مثال معاویه استفاده می‌کند، مقایسه کنید با یادداشت ۲۹ و ۳۰)؛ دربارهٔ مشکلی که مترجمان لاتین درمورد ترجمهٔ این واژه با آن مواجه بودند، نک. ژ. ژولیو «عقل و خرد. یادداشت‌هایی بر سنت عربی ـ لاتینی در قرن دوازدهم و سیزدهم» در جشن‌نامهٔ هانری کُربن، تهران، ۱۳۵۶ش/ ۱۹۷۷، صص ۶۸۱ـ۷۰۲.

۳۷. بنگرید به، اثر خیلی جالب حسن بن محمد ابوالقاسم نیشابوری، کتاب عقلاء المجانین، تصحیح وجیه بن فارس، چاپ دوم، دمشق، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵ به ویژه مقدمهٔ مؤلف. مطالعهٔ تطور مفهوم عقل در تصوف/ عرفان هم زمینهٔ پژوهش جالبی را فراهم می‌سازد؛ در حالی که در قرن‌های اول اسلام زاهدان و عارفان را به عنوان عقلای راستین امت می‌دیدند، از قرن سوم به بعد، دسته‌های خاصی از این گروه‌ها را به عنوان «دیوانه» (مجانین) تصور می‌نمودند (کتاب عقلاء المجانین)؛ به‌ویژه نک. کنید به یادداشت‌ها و حکایات اختصاص داده‌شده به عارفانی مانند اویس قرنی، سعدون، ابونصر جُحنی و سُمنون المُحب؛ گویا در این دوره است که صوفیان هم خود را چنین می‌نامند، ازآنجا که عقل با پذیرش جدید، نه تنها برای وجود در زندگی صوفیان دلیلی نداشت که مانعی هم برای پیشرفت معنوی تصور می‌شد؛ اصطلاحاتی مانند «اصحاب عقول بلا عقول» «مجانین الحق» و غیره ساختهٔ صوفیان بعد از آغاز قرن سوم/ نهم می‌باشد (ن. پورجوادی، «تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون در عقلاء المجانین»، معارف، ۴، ۲ (۱۳۶۶ش/ ۱۹۸۷)، صص ۲۶ـ۳۵).

۳۸. مقایسه شود مثلاً با مفید، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تصحیح ش. واعظ،

چاپ دوم، تبریز ۱۳۷۱/ ۱۹۵۱، صص ۱۱ـ۱۲ (همراه با ترجمهٔ فرانسوی د. سوردل در امامیه ازمنظر شیخ مفید، پاریس، ۱۹۷۴، ص ۴۵ [۲۵۷])؛

D. Sourdel in *L'Imâmisme vu par le cheikh al-Mufîd*, Paris, 1974, p. 45 [257]);

همچنین، مفید، الفصول المختاره من العیون و المحاسن، چاپ سوم، نجف، ۱۹۶۲، صص ۷۸ـ۷۹.

۳۹. اوائل المقالات، ۱۲ (برای متممی/ تکمیل عقل و سمع)؛ همچنین نک. کتاب شرح عقاید الصدوق او الاعتقاد، تصحیح ع. وجدی، چاپ دوم، تبریز، ۱۳۷۱/ ۱۹۵۱، صص ۴۶ـ۴۷ (برای ارتباط موازی بین عقل و امام).

۴۰. نک. م. جی. مک درموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، بیروت ۱۹۷۸، فصل‌های ۲، ۱۲ و ۱۷.

M. J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufîd*, Beirut, 1978, chapters II, XII, and XVII.

۴۱. نک. اثر دیگر او، «اصول اعتقادیه» در

See his "al-Usûl al-i'tiqâdiyya" in *Nasfâ'is al-makhttât*, ed. Al Yâsîn, Baghdad, 1954, p.

۴۲. جمل العلم و العمل، نجف، ۱۹۷۶، ص ۳۶ به بعد.

۴۳. در واژه‌شناسی فنی امامی، مؤمن اشاره‌ای است به «شیعهٔ حقیقی» (کسی که به راز باطنی دین آشنا شده است؛ به این موضوع با جزئیات بیشتر پرداخته می‌شود)، کسی که به تمامیت پیام امامان باور راسخ دارد. به این ترتیب، او باید از مسلمان عادی که فقط مسلمان سنی است یا مسلمانی که عقیدهٔ کامل امامی را نمی‌داند و تا حدی به آن باور دارد، قابل تشخیص باشد. درپاسخ به سؤال: «فرق بین اسلام و ایمان چیست؟»، امام جعفر صادق(ع) فرمود: «اسلام همین صورت ظاهری است که مردم دارند (الاسلامُ هوَالظّاهرُ الّذی علیهِ النّاسُ) شهادتین یعنی اینکه شایستهٔ پرستشی جز خدای یگانهٔ بی‌شریک نیست و اینکه محمد بنده و رسول اوست و گزاردن نماز و دادن زکات و حج خانهٔ کعبه و روزهٔ ماه رمضان، این است اسلام. اما ایمان معرفت این امر [امرما]، «ولایت» است با این (صورت ظاهر که بیان شد). پس اگر کسی آنها را قبول کند و به این امر (ولایت) عارف نباشد، مسلمان است و گمراه (کانَ مُسلماً و کانَ ضالّاً)»؛ کلینی، اصول، «کتاب الایمان و الکفر»، ج ۳، ص ۳۹.

۴۴. نک. به ویژه شرح عقاید الصدوق، صص ۲۶ به بعد و ۶۶ به بعد

۴۵. برای نمونه نک. کتاب امالی او، قاهره، ۱۹۵۴، ص ۸۱، و به خصوص کتاب الشافی فی الامامه، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۱/ ۱۸۸۴، تمام بخش مقدمه، و ص ۹۸ به بعد.

اصول، ج ۱، ص ۲۰. ابن‌بابویه، کمال الدین، ۶۷۵ («خوانشی» اندک متفاوت: . . . فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَ کَمَلَتْ بِهَا أَحْلَامُهُم). در اینجا دوباره «حلم» خردی است که در حوزهٔ دنیوی به کار رفته است و مجزا از عقل، خرد، فطرت یا دانش که در حوزهٔ دینی/ مقدس به کار رفته است.

۳۵. اصول، ج ۱، صص ۲۳ـ۳۴.

۳۶. مقاله‌های به نام «عقل» در دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۱، صص ۳۵۲ـ۵۳ نوشتهٔ ت. ژ. دو بوئر و ف. رحمان و دانشنامهٔ ایرانیکا، ج ۱، صص ۱۹۴ـ۹۸ نوشتهٔ ف. رحمان و و. چیتیک. در اینجا تحول زبانی به حساب نمی‌آید. ن. پورجوادی چنین پژوهشی را مطرح کرد که در «تحلیلی از مفاهیم عقل در عقلاء المجانین»، معارف ۴، ۲ (۱۳۶۶ش/ ۱۹۸۷)، صص ۷ـ۳۸. برای پذیرفته شدن فلسفی و کلامی واژهٔ عقل و این حقیقت که این واژه برای ترجمه‌های فنی متعددی در زمینه‌های فلسفی مختلفی از یونانی به کار گرفته شده است (noûs, logos, dianoia)، نک. فارابی، رساله فی العقل، تصحیح م. اویگس، بیروت ۱۹۳۸؛ (جالب توجه است که مؤلف هم از مثال معاویه استفاده می‌کند، مقایسه کنید با یادداشت ۲۹ و ۳۰)؛ دربارهٔ مشکلی که مترجمان لاتین در مورد ترجمهٔ این واژه با آن مواجه بودند، نک. ژ. ژولیو «عقل و خرد. یادداشت‌هایی بر سنت عربی ـ لاتینی در قرن دوازدهم و سیزدهم» در جشن‌نامهٔ هانری کُربن، تهران، ۱۳۵۶ش/ ۱۹۷۷، صص ۶۸۱ـ۷۰۲.

۳۷. بنگرید به، اثر خیلی جالب حسن بن محمد ابوالقاسم نیشابوری، کتاب عقلاء المجانین، تصحیح وجیه بن فارس، چاپ دوم، دمشق، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵ به ویژه مقدمهٔ مؤلف. مطالعهٔ تطور مفهوم عقل در تصوف/ عرفان هم زمینهٔ پژوهش جالبی را فراهم می‌سازد؛ در حالی که در قرن‌های اول اسلام زاهدان و عارفان را به عنوان عقلای راستین امت می‌دیدند، از قرن سوم به بعد، دسته‌های خاصی از این گروه‌ها را به عنوان «دیوانه» (مجانین) تصور می‌نمودند (کتاب عقلاء المجانین)؛ به‌ویژه نک. کنید به یادداشت‌ها و حکایات اختصاص داده‌شده به عارفانی مانند اویس قرنی، سعدون، ابونصر جُحنی و سُمنون المُحب؛ گویا در این دوره است که صوفیان هم خود را چنین می‌نامند، از آنجا که عقل با پذیرش جدید، نه تنها برای وجود در زندگی صوفیان دلیلی نداشت که مانعی هم برای پیشرفت معنوی تصور می‌شد؛ اصطلاحاتی مانند «اصحاب عقول بلا عقول» «مجانین الحق» و غیره ساختهٔ صوفیان بعد از آغاز قرن سوم/ نهم می‌باشد (ن. پورجوادی، «تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون در عقلاء المجانین»، معارف، ۴، ۲ (۱۳۶۶ش/ ۱۹۸۷)، صص ۲۶ـ۳۵).

۳۸. مقایسه شود مثلاً با مفید، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تصحیح ش. واعظ،

چاپ دوم، تبریز ۱۳۷۱/ ۱۹۵۱، صص ۱۱ـ۱۲ (همراه با ترجمهٔ فرانسوی د. سوردل در امامیه ازمنظر شیخ مفید، پاریس، ۱۹۷۴، ص ۴۵ [۲۵۷])؛

D. Sourdel in *L'Imâmisme vu par le cheikh al-Mufîd*, Paris, 1974, p. 45 [257]);

همچنین، مفید، الفصول المختاره من العیون و المحاسن، چاپ سوم، نجف، ۱۹۶۲، صص ۷۸ـ۷۹.

۳۹. اوائل المقالات، ۱۲ (برای متممی/ تکمیل عقل و سمع)؛ همچنین نک. کتاب شرح عقاید الصدوق او الاعتقاد، تصحیح ع. وجدی، چاپ دوم، تبریز، ۱۳۷۱/ ۱۹۵۱، صص ۴۶ـ۴۷ (برای ارتباط موازی بین عقل و امام).

۴۰. نک. م. جی. مک درموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، بیروت ۱۹۷۸، فصل‌های ۲، ۱۲ و ۱۷.

M. J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufîd*, Beirut, 1978, chapters II, XII, and XVII.

۴۱. نک. اثر دیگر او، «اصول اعتقادیه» در

See his "al-Usûl al-i'tiqâdiyya" in *Nasfâ'is al-makhttât*, ed. Al Yâsîn, Baghdad, 1954, p.

۴۲. جمل العلم و العمل، نجف، ۱۹۷۶، ص ۳۶ به بعد.

۴۳. در واژه‌شناسی فنی امامی، مؤمن اشاره‌ای است به «شیعهٔ حقیقی» (کسی که به راز باطنی دین آشنا شده است؛ به این موضوع با جزئیات بیشتر پرداخته می‌شود)، کسی که به تمامیت پیام امامان باور راسخ دارد. به این ترتیب، او باید از مسلمان عادی که فقط مسلمان سنی است یا مسلمانی که عقیدهٔ کامل امامی را نمی‌داند و تا حدی به آن باور دارد، قابل تشخیص باشد. در پاسخ به سؤال: «فرق بین اسلام و ایمان چیست؟»، امام جعفر صادق(ع) فرمود: «اسلام همین صورت ظاهری است که مردم دارند (الاسلامُ هوَالظّاهِرُ الّذی علیهِ النّاسُ) شهادتین یعنی اینکه شایستهٔ پرستشی جز خدای یگانهٔ بی‌شریک نیست و اینکه محمد بنده و رسول اوست و گزاردن نماز و دادن زکات و حج خانهٔ کعبه و روزهٔ ماه رمضان، این است اسلام. اما ایمان معرفت این امر [امر ما]، «ولایت» است با این (صورت ظاهر که بیان شد). پس اگر کسی آنها را قبول کند و به این امر (ولایت) عارف نباشد، مسلمان است و گمراه (کانَ مُسلماً و کانَ ضالّاً)»؛ کلینی، اصول، «کتاب الایمان و الکفر»، ج ۳، ص ۳۹.

۴۴. نک. به ویژه شرح عقاید الصدوق، صص ۲۶ به بعد و ۶۶ به بعد

۴۵. برای نمونه نک. کتاب امالی او، قاهره، ۱۹۵۴، ص ۸۱، و به خصوص کتاب الشافی فی الامامه، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۱/ ۱۸۸۴، تمام بخش مقدمه، و ص ۹۸ به بعد.

۴۶. بدون اینکه به خصوص به مفهوم عقل تمرکز شود، دو بخش بعدی اثر مک‌دیمورت به مطالعهٔ تطبیقی اندیشهٔ ابن‌بابویه و شریف مرتضی اختصاص یافته است که تصوری از تحول خردگرایی در شیعهٔ نخستین به دست می‌دهد (اندیشهٔ کلامی شیخ مفید، فصل‌های ۱۲ تا ۱۷)

(*The Theology of Shaikh al-Mufīd*, chapters 12 to 17).

۴۷. این نام‌ها ظاهراً خیلی بعدتر به وجود آمدند؛ در زمان جدل‌های نخستین دشمنان این نام‌ها را به کار می‌بردند. حدیث‌باوران را «حشویه»، «مقلد»، «اهل الحدیث»، «اصحاب الخبر» ... می‌خواندند (مقایسه شود با شیخ مفید، اوائل المقالات، صص ۸۰ـ۸۱، ۸۶ به بعد، ۹۲، ۱۰۱، ۱۱۸؛ همو، شرح عقاید صدوق، ۱۸۶، ۲۲۲؛ همو، الردّ علی اصحاب الادب، در الامالی، الدرّ المنثور، ص ۱۲۴؛ طوسی، عُدة الاصول، ص ۲۴۸؛ طوسی، کتاب الغیبة، ص ۳) و خردگرایان را: «معتزله»، «کلامیه» (مقایسه شود با شهرستانی، ملل و النحل، صص ۱۶۹ و ۱۷۸). اصطلاحات «اخباری» و «اصولی» گویا نخستین بار در قرن ششم/ دوازدهم توسط عبدالجلیل قزوینی استفاده شده است (مقایسه شود با کتاب نقد او، صص ۳، ۲۳۶، ۲۷۲، ۲۸۲، ۲۸۵، ۵۲۹، ۵۶۸ ...) و شهرستانی (ملل). دربارهٔ این موضوع، نک. کلمرد، «شیعهٔ امامی ایران در دوران سلجوقی بعد از کتاب نقد»،

J. Calmard, “Le chi-isme imamite en Iran à l’époque seldjoukide d’après le Kitâb al-naqd”;

اسکارسیا امورتی، «امامیه در ایران در دوران سلجوقی: مسألهٔ جماعت (جامعه).

Scarcia Amoretti, “L’Imamismo in Iran nell’epoca selgiuchide: a proposita del problema delle communita”;

کُلبرگ، «اخباریه» در دانشنامهٔ ایرانیکا

E. Kohlberg, “Akhbâriyya” in *Encyclopedia Iranica*;

جی، ر. کول، «روحانیون شیعه در عراق و ایران: بازنگری مناقشهٔ اخباری ـ اصولی».

J. R. Cole, “Shi’i clerics in Iraq and Iran: the Akhbari-Usuli conflict reconsidered.”

۴۸. یعنی از زمان محمد امین استرآبادی (م. ۱۰۳۰/ ۱۶۲۴)، به عنوان کسی که به شرح و بسط اخباری‌گری پرداخته و کسی که در تشکیل نظام اصولی مؤثر بود شناخته شده است. نک. ادوارد بروان، تاریخ ادبیات ایران، جلد ۴، نمایه؛

E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, vol. 4, s.v.;

ج. اسکارسیا، «اختلاف بین اصولی و اخباری در امامیهٔ ایران»، مجلهٔ مطالعات شرقی، ۳۳، ۱۹۵۸ (برای سایر منابع کتاب‌شناسی، نک. مقالهٔ اخیر، صص ۲۱۸ به بعد).

G. Scarcia, “Intorno alle controversie tra Akhbârî e Usûlî presso gli Imâmiti di Persia,”

RSO, XXXIII, 1958 (for other bibliographical references, see the latter article, pp. 218 ff.)

۴۹. دربارهٔ اصطلاح "proto-Shi'ite" «شیعهٔ نخستین» نک. و. م. وات، دوران شکل‌گیری تفکر اسلامی، نمایه.

Regarding the expression "proto-Shi'ite," see W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, s. v.

دربارهٔ نخستین این آثار، مقایسه شود با ح. مدرسی طباطبایی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، فصل ۴.

H. Modarressi Tabâtabâ'i, *An Introduction to Shî'i Law*, chapter 4;

همو، «خردباوری و حدیث‌باوری در فقه شیعه: بررسی‌های مقدماتی»، مطالعات اسلامی، جلد ۵۹، ۱۹۸۴ (نقل تقریباً کلمه به کلمه از بخش اول اثر پیشین)؛

H. Modarressi Tabâtabâ'i, "Rationalism and Traditionalism in Shî'i Jurisprudence: A Preliminary Survey," *SI*, vol. 59, 1984.

م. مومن، مقدمه‌ای بر اسلام شیعی، فصل ۱۲؛

M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Chapter 12;

اتان کلبرگ، «حدیث شیعه»، صص ۲۹۹ به بعد

E. Kohlberg, "Shî'i Hadîth," pp. 299 ff.;

و. مادلونگ، «کلام شیعه و معتزله»،

W. Madelung, "Imâmism and mu'tazilite theology";

همو، مقالهٔ «کلینی» در دایرةالمعارف اسلامی، تصحیح دوم، ج ۵، ص ۳۶۴؛

W. Madelung, the articleon "al-Kulaynî" in *EI2*, vol. 5, p. 364;

و. ب. حلاق، «منشاء مباحثه دربارهٔ وجود مجتهد و باب اجتهاد»، مطالعات اسلامی، ج ۶۳، ۱۹۸۶.

W. B. Hallaq, "On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihâd," *SI*, vol. 63, 1986,

و به خصوص رسالهٔ بسیار عالی دکتری اندرو جوزف نیومن، توسعه و اهمیت سیاسی مکتب خردباوری و حدیث‌باوری (اصولی و اخباری) در تاریخ شیعهٔ امامی. (به ویژه بخش اول).

Andrew Joseph Newman's excellent doctoral thesis, *The Development and Political Significance of the Rationalist... and Traditionalist... School in Imami Shi'i History*... (especially the first part).

۵۰. دربارهٔ تاریخ وفات آخری، نک. مقالهٔ مادلونگ، «هشام بن حکم»، دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم،

W. Madelung's article "Hishâm b. al-Hakam," *EI2*,

و به ویژه مقالهٔ فان اس، «ابن‌کلاب و محنه» در مجلهٔ شرق، ۱۸ــ۱۹، ۱۹۶۷، ۱۱۵

J. Van Ess, "Ibn Kullâb und die Mihna," in *Oriens*, 18–19, 1967, 115.

دربارهٔ این افراد و بخش‌هایی از باورهای آنها، عناوین آثارشان، نک. اشعری، مقالات اسلامیین، نمایه؛ بغدادی، فَرق، نمایه، شهرستانی، ملل، نمایه؛ ابن‌ندیم، فهرست، تصحیح تجدد، نمایه؛ طوسی، فهرست کتب شیعه، صص ۱۴۳، ۳۲۳ و ۳۵۵ به بعد؛ محمدعلی مدرسی، ریحانة الادب، نمایه؛ اردبیلی، جامع الرواة، نمایه.

۵۱. مقایسه شود با و. مادلونگ، «سهم شیعیان و خوارج در علم کلام پیش از اشعری»،
W. Madelung, "The Shiite and Khârijite Contribution to Pre-Ash'arite *kalâm*"; J. Van Ess, *Une lecture à rebours*... s. v., and also under "chiites" and "chiites anthropomorphistes."

۵۲. حسین م. جعفری، خاستگاه و تطور اسلام شیعی نخستین، ص ۳۰۵ به بعد؛
Husayn M. Jafri, *Origins and early development of Shi'a Islam*, p. 305f;
و به ویژه مدرسی طباطبایی، مقدمه...، ص ۲۴ به بعد؛
Modarressi Tabâtabâ'i, *An Introduction*..., p. 24f.

۵۳. برای تکذیب باورهای کلامی برخی از شاگردان امامان به طور نمونه، نک. کلینی، روضه، ۲۲۸؛ ابن‌بابویه، کتاب توحید، ص ۱۰۰، ابن‌بابویه، امالی، صص ۲۷۷، ۳۴۳، ۵۴۶، ۵۵۲؛ کشی، رجال، (تلخیص شیخ طوسی، به نام اختیار معرفة الرجال، مشهد، ۱۳۴۸ش/ ۱۹۶۹، صص ۲۷۹ـ۸۰. اسدالله تستری کاظمی (م. ۱۲۳۴/ ۱۸۱۸ـ۱۹)، کشف القناع، صص ۷۱ـ۸۴.

۵۴. مقایسه شود با کشی، رجال، ص ۲۸۰؛ عناوین برخی از رساله‌های این متکلمان که برعلیه یکدیگر نوشته‌اند از طریق منابع زیست‌نامه‌ای و زیستی ـ کتاب‌شناسی به ما رسیده‌اند، مثلاً دو اثر هشام بن حکم، کتاب ردّ علی هشام جوالیقی (فهرست، ص ۲۲۴) و کتاب علی شیطان الطاق (فهرست، ص ۲۲۴ و نجاشی، رجال، تهران ۱۳۳۷ش/ ۱۹۵۹، ص ۳۳۸؛ رساله فی معنی هشام بن حکم) و یونس (بن عبدالرحمان، شاگرد امام هفتم و هشتم) نوشتهٔ علی بن ابراهیم بن هشام قمی (رجال نجاشی، ص ۱۹۷)؛ رساله فی ردّ علی بن ابراهیم بن هشام فی معنی هشام و یونس، نوشتهٔ سعد بن عبدالله اشعری (رجال نجاشی، ص ۱۳۴).

۵۵. نک. طوسی، فهرست، ۱۳۲ (یادداشت مربوط به ابوجعفر شکاک، شاگرد هشام بن حکم) یا مورد ابوجعفر محمد بن قبّه (قرن چهارم/ دهم) و نظر مخالف او دربارهٔ «عصمت» و علم الهامی امامان در اثر خود به نام کتاب الانصاف فی الامامه (ابن‌ندیم، فهرست، ص ۲۲۵)؛ نظر ابن‌قبّه مورد تحسین قرار گرفت و توسط مرتضی (شافعی، ص ۱۰۰ به بعد)، و متعاقباً توسط نمایندگان جریان خردگرا [اصولی] گزارش گردید (مثلاً طوسی، فهرست، ص ۱۳۳ به بعد؛ همچنین نک. ابن‌شهرآشوب، م. ۵۸۸/ ۱۱۹۲، معالِم العُلما، ص ۸۵ به بعد؛ علامه حلی [م. ۷۲۶/ ۱۳۲۵]، خلاصة الاقوال، ص ۱۴۳؛ کاظمی، کشف القناع، صص ۲۰۰ و ۳۰۵).

۵۶. مقایسه شود با اشعری، مقالات اسلامیین، ص ۳۷ به بعد، ۶۰ به بعد، ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۶۹، ۴۹۳ به بعد؛ عبدالجبار مُغنی، ج ۵، ص ۲۰؛ و. پرتزل، «نظریهٔ نخستین... اسلامی»، مجلهٔ اسلام، ۱۹، ۱۹۳۱، صص ۱۱۷ـ۳۰، به خصوص، صص ۱۲۹.

۵۷. مقایسه شود با مقالات اسلامیین، صص ۴۴ به بعد، ۲۷۲، ۲۸۰، ۴۹۴ (دربارهٔ باور جهم بن صفوان (م. ۱۲۸/ ۷۴۵)، صص ۱۸۱، ۳۴۶، ۵۱۸، ۵۸۹)؛ ر. م. فرنک، «نوافلاطونی جهم بن صفوان»، *Muséon*، ج ۷۸، ۱۹۶۵، صص ۳۹۵ به بعد.

R. M. Frank, "The Neo-Platonism of Gahm ibn Safwân," *Muséon*, vol. 78, 1965, pp. 395f.;

فان اس، «ضرار بن عَمرو و جهمیّه»، صص ۲۵۸ به بعد.

J. Van Ess, "Dirâr b. 'Amr und die 'Cahmîya'," pp. 258f.

۵۸. دربارهٔ استفادهٔ تاکتیکی از کلام در جدل، نک. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۹۵ به بعد؛ ابن‌بابویه؛ کتاب توحید، فصل‌های ۶۳ و ۶۴؛ ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ج. ۱، صص ۱۴۱، ۱۷۳، ۱۸۹؛ ج ۲، صص ۴۴۰، ۶۵۳ دربارهٔ حفظ وحدت امامیه، برای نمونه، نک. کشی، رجال، ص ۴۸۹ (از خردگراهای قم خواسته شد تا دشمنی و جدل را علیه متکلمان امامی، با هدف پرهیز از انشقاق، متوقف کنند) و ۴۹۸ـ۹۹ (تلاشی برای تسکین متکلمان امامی).

۵۹. حدیث امام جعفر صادق، اصول، ج ۱، کتاب فضل علم، ص ۷۲. «إنَّ أَصْحَابَ الْمَقَايِسِ طَلَبُوا الْعِلْمَ بِالْمَقَايِسِ فَلَمْ تَزِدْهُمُ الْمَقَايِيسُ مِنَ الْحَقِّ إِلَّا بُعْداً وَإِنَّ دِينَ اللهِ لَا يُصَابُ بِالْمَقَايِيسِ».

۶۰. کلینی، اصول، ج ۱، صص ۷۳ـ۷۴ (در احادیث دیگر این باب از کتاب فضل علم، قیاس و رأی را بدعت شمرده‌اند)؛ نک. همچنین ابن‌بابویه، امالی، ۶؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ۷۷ (در مقابل قیاس، رأی، اجتهاد)؛ دربارهٔ سماعة بن مهران نک. برای نمونه، برقی، رجال، نمایه؛ نجاشی، رجال، نمایه؛ اردبیلی، جامع الرواة، نمایه.

۶۱. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۷۶؛ برای احادیثی که توسل به رأی را تقبیح می‌کنند، نک. همچنین صفّار قمی (م. ۲۹۰/ ۹۰۲ـ۳)، بصائر الدرجات، ص ۳۰۱ و ۵۱۸ [ترجمهٔ فارسی از علیرضا زکی‌زاده، ج ۲، صص ۱۴۱ به بعد و صص ۸۵۷ به بعد م.]؛ نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۷۷ و ۷۹.

۶۲. ابن‌بابویه، امالی، صص ۵۵۲ـ۵۳ (حدیث امام جعفر صادق).

۶۳. ابن‌بابویه، کتاب توحید، صص ۴۵۴ و ۴۵۷ (به ترتیب احادیث امام پنجم و ششم). علیه کلام به طور کلی و جدل‌های کلامی (دینی) (جدال، میراء، خصومت)، مقایسه شود با باب ۶۷؛ ابن‌بابویه، امالی، ص ۴۱۷؛ یا ابن‌بابویه، کمال الدین، ص ۳۲۴.

۶۴. ابن‌بابویه، کتاب توحید، ص ۴۵۸ (حدیث امام جعفر صادق). برای مفهوم تسلیم در امامیه (تسلیم یا فرمانبری امامان(ع) وعمل دقیق به دستورها و رهنمون‌های آنان به عنوان رفتار ممتاز و سالم [مؤمن] درمواجه با هر سؤالی دربارهٔ مفاهیم دینی (مقدس)، معرفی شده است و همچنین «پادزهری» برای وسوسه به ورود به مباحث کلامی)، نک. صفّار قمی، بصائر الدرجات، ص ۵۲۰ [ترجمهٔ فارسی از علیرضا زکی‌زاده رنانی، ج ۲، ص ۸۶۱، باب «فرمانبری اهل بیت». م.]؛ کلینی، اصول، ج ۲، ص ۲۳۴، «در بیان تسلیم و فضیلت مسلمین»؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۷۹؛ ابن‌بابویه، کتاب توحید، ص ۴۵۸ به بعد؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ص ۳۲۴ (حدیث امام زین‌العابدین) إنَّ دِینَ اللهِ عَزَّوَ جَلَ... لَا یُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِیمِ فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ.وَ مَنْ کانَ یَعْمَلُ بِالْقِیَاسِ وَ الرَّأْیِ هَلَكَ، (دین خدای تعالی... جزبا تسلیم به دست نمی‌آید، و هرکه تسلیم ما شد سالم می‌ماند و هرکه به قیاس و رأی عمل کند هلاک می‌شود،) [ترجمهٔ پهلوان، ج ۱، ص ۵۹۳. م].

۶۵. هیچ‌یک از کسانی که از این تصور که امامان از کلام ومتکلمان امامی حمایت می‌کرده‌اند و با تکیه بر استدلال دیالکتیکی و منطقی باورهایی عقلانی اظهارمی‌کردند گفته‌ای را که ما نقل کردیم نقل قول نکرده‌اند. به طور جدی‌تر هنوز، منابع آنها متون نسبتاً متأخر است (که با اثر شیخ مفید آغازمی‌شود)، که همهٔ آنها متعلق به جریان «خردگرا» است یا درمورد نادری که خواننده به متون قدیمی‌تری ارجاع داده می‌شود طبیعتاً متعلق به جریان «اصولی» است که منابع غیر دقیق اگرنه آشکارا مغلوط می‌باشد. نک. حسین مدرسی طباطبایی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۲۴ به بعد.

Modarressi Tabâtabâ'i, *An Introduction to Shî'î Law*, p. 24.

«دوران حضور امامان»، ارجاع به کلینی یا ابن‌بابویه (ص ۲۶، یادداشت‌های ۱، ۴، ۶؛ ص ۲۸، یادداشت‌های ۱۳ و ۱۴) که اصلاً نظریه‌های مؤلف را تأکید نمی‌کنند مگر به طور تخمین و برون‌یابی یا تأویل خارج از سیاق عبارت؛ ص ۲۸ مؤلف تلاش می‌کند که ثابت کند امامان خود به رأی و قیاس عمل و ازآن حمایت می‌کردند ص ۲۸، یادداشت ۳، غیر از منابع متأخر، به تنها کتاب بصائر الدرجات صفّار قمی، ص ۳۰۱ ارجاع می‌دهد، که حاوی باب کاملی دربارهٔ موضع امامان است درمخالفت با رأی و قیاس (جزء ۶، باب ۱۵): «نزد اهل بیت است هرآنچه در قرآن و سنت پیامبرمی‌باشد و ایشان با رأی خویش سخن نگفته و شیعیان خود را

در آن اجازه ندادند»، اقتباس می‌کند. ما برای استدلال بیانات خود از این جملهٔ کتاب بصائر استفاده نموده‌ایم (یادداشت ۶۱). مدرسی طباطبائی توضیحی برای تسلط جریان اصل‌گرا تا نیمه دوم قرن چهارم/ دهم ارائه نمی‌کند، [موضوعی] که خود در صفحه ۴۰ کتابش ضمنی بدان اشاره دارد.

۶۶. برای نمونه نک. نیومن، توسعه و اهمیت سیاسی مکتب خردگرا و اصولی در تاریخ تشیع، به خصوص نتیجه‌گیری بخش اول. دربارهٔ «مشرب متوسط»؟ و نمایندگان آن، نک. محقق حلی (م. ۶۷۶/ ۱۲۷۷)، المعتبر، ص ۷؛ کاظمی، کشف القناع، ص ۱۳۹، عباس اقبال، خاندان نوبختی، ص ۶ به بعد؛ مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۳۹.

Modarressi Tabâtabâ'i, *An Introduction to Shî'î Law*, p. 39.

۶۷. به همهٔ این اطلاعات با جزئیات بیشتر در بخش‌های II و III این پژوهش بازمی‌گردیم. نمایهٔ عمومی در آخر کتاب در یافتن آنها به خواننده کمک می‌کند. در حال حاضر جهت نیاز به طرح مقایسه‌ای، فقط موضوعات ذکر می‌شوند.

۶۸. جزئیات بیشتری دربارهٔ اولین گردآورده‌ها و مؤلفان آنها، در بخش سوم این مقدمه، وقتی که منابع اصلی برای پژوهش کنونی معرفی می‌شوند، ارائه می‌شود.

۶۹. بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۶ الی ۲۱؛ جزء ۱، باب‌های ۹ و ۱۰؛ جزء ۸، باب ۸؛ جزء ۹، باب ۱۱.

۷۰. اصول، ج ۲، صص ۲ــ۲۰ و ج ۲، صص ۲۵ــ۳۴.

۷۱. مقایسه شود مثلاً با کتاب توحید، ص ۳۱۹؛ عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۶۲؛ ج ۱، صص ۵، ۲۳، ۳۴، ۶۵ــ۶۶، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۴۴، ۱۸۳، ... ج ۲، باب ۱؛ امالی، صص ۷۵ــ۱۳۲، ۱۸۲، ۲۳۶، ۳۴۷، ۴۶۱، ۵۹۳، ۶۱۲...؛ کمال الدین، صص ۲۵۴، ۲۷۵، ۳۱۹، ۳۳۵، ۶۶۹.

۷۲. مفید، اختصاص، صص ۴۳، ۱۵۴؛ مرتضی، شافی، صص ۳۲، ۱۱۵.

۷۳. بصائر، سراسر جزء ۳؛ جزء ۴، باب‌های ۷ و ۹؛ جزء ۵، باب‌های ۳ و بعد؛ جزء ۹، باب‌های ۷ــ۱۰؛ جزء ۷، باب‌های ۳ و ۸. کلینی با استفاده از تعداد کمتری حدیث به چهار موضوع اول می‌پردازد: اصول، ج ۱، صص ۳۲۱ــ۳۰، ۳۷۶ــ۸۱، ۳۸۸ــ۹۱، ۳۹۳؛ ج ۲، ص ۲۰؛ و به موضوع ششم در روضه، ج، ص ۱۸۲ اشاره شده است. ابن‌بابویه فقط قسمتی از سه موضوع اول را بازنویسی نموده و اشارات مبهمی به موضوع چهارم دارد، ج ۱، باب‌های ۱۰۳ و ۱۰۸؛ امالی، ص ۵۹۶؛ کمال الدین، صص ۲۲۳، ۲۶۳. شیخ مفید، فقط احادیثی را از موضوع ۳ و ۴ گزارش می‌کند و در مورد بقیه به ذکر این نکته اکتفا می‌کند که امامان از نعمات خداوند برخوردارند و می‌توانند الهام الاهی را دریافت کنند و قادرند که اعاجیب انجام دهند، مقایسه شود با

اختصاص، صص ۶۵، ۱۰۲ به بعد، ۱۱۸؛ همچنین، اوائل المقالات، باب ۳۸؛ شریف مرتضی هم همین کار را تکرار می‌کند، شافی، صص ۸۷ــ۸۸.

۷۴. بصائر، جزء ۴، باب‌های ۴ و ۹ و باب‌های بعدی؛ جزء ۶، باب‌های ۳ــ۹؛ جزء ۸، باب‌های ۱۲ و بعد؛ جزء ۹، باب ۱. غیر از موضوع چهارم و ششم، کلینی دربارهٔ همهٔ نیروها می‌نویسد، اگرچه مانند استاد خود، صفّار قمی، همهٔ احادیث را روایت نمی‌کند، مقایسه شود با اصول، ج ۱، صص ۳۳۴ــ۴۲، ۲۷۶؛ روضه، ج ۱، ص ۲۸۳؛ ج ۲، صص ۹، ۶۷، ۲۳۰. ابن‌بابویه هم همین کار را انجام می‌دهد، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۹۶؛ ج ۲، ص ۲۲۷؛ ج ۱، باب ۱۳۹؛ امالی، صص ۶۳، ۷۱ــ۷۲، ۱۱۲، ۱۴۸، ۲۸۹، ۴۶۷؛ معانی اخبار، صص ۶۷، ۱۰۷؛ کمال الدین، صص ۳۲۷، ۳۷۷، ۵۳۷، ۶۷۳ــ۷۴. شیخ مفید و شریف مرتضی فقط برخی از عناصر موضوع یک و سه را در قالب نظریه عمومی، که توسط اکثر مسلمانان سنی اظهار می‌شود، احتمال کرامات قدیسان و به ندرت معجزات گزارش می‌کنند. مقایسه شود با شیخ مفید، ارشاد، مناقب و معجزات هر امام؛ مفید، اختصاص، صص ۵۴، ۹۲، ۱۷۱؛ شریف مرتضی، شافی، صص ۹۰، ۱۰۵؛ شریف مرتضی، جُمل العلم و العمل، ص ۱۷، ۳۵. شریف مرتضی محدثان اخباری را شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد که احادیثی دربارهٔ نیروهای ماورای طبیعی امامان روایت نموده‌اند که از نقطه نظر منطقی مهمل شمرده می‌شوند، مانند «راه رفتن بر روی ابر»، «سفر به مناطق مختلف آسمان‌ها و زمین»، یا اعمال جادویی؛ مقایسه شود با شافی، صص ۹۱، ۱۰۰ و بعد، ۱۲۴.

۷۵. بصائر، جزء ۳، باب ۱۱؛ جزء ۴، باب‌های ۶ــ۷؛ اصول، ج ۱، صص ۳۲۵، ۳۳۲؛ ج ۴، صص ۴۳۵ و بعد؛ روضه، ج ۱، صص ۳، ۷۵، ۸۳، ۱۸۱، ۲۶۵، ۲۸۶؛ ج ۲، صص ۲ــ۳، ۶۰، ۱۱۳ــ۱۴، ۲۳۱، ۲۴۷ و بعد.

۷۶. ابن‌بابویه، مثلاً، معانی اخبار، صص ۸۶ و بعد: رسالهٔ الاعتقادیه، ترجمهٔ انگلیسی از علی‌اصغر آصف فیضی، صص ۸۴ــ۸۵.

A. A. A. Fyzee, *A Shi'ite Creed*, pp. 84–85.

۷۷. بخش کاملی از پژوهش کنونی به «قرآنِ امامان» اختصاص داده شده است. برای درک مناسب چندین نظریهٔ نخستین امامیه این سؤال از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، برای نمونه، منبع علم امامان، نظرات امامیه دربارهٔ سرنوشت جامعهٔ مسلمان، تصور معروف سبّ صحابه، ظهور امام غایب.

۷۸. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۳۳۰ و بعد، ۳۳۶ــ۳۹، ۳۷۸ــ۷۹، ۴۴۳ــ۵۴، ۴۷۳ به بعد؛ نک. کلینی، اصول، ج ۲، صص ۱۱۷ــ۲۰، ۴۴۹ و بعد، ۴۸۶؛ کلینی، روضه، ج ۲، صص ۱۴۵ و بعد.

۷۹. ابن‌بابویه، کمال الدین، صص ۲۲۹، ۳۷۲، ۳۸۴، ۴۰۷، ۴۱۷، ۴۲۴، ۴۳۴، ۶۵۴، ۶۷۱ و بعد؛ نک. همچنین، ابن‌بابویه، امالی، صص ۱۷۶ و بعد، ۲۲۸، ۲۸۴ و ۲۸۸.

۸۰. طوسی، کتاب الغیبة، ص ۱۴۸ و بعد. تأکید مؤلف بر دلیل و برهان عقلی پدیدهٔ غیبت است؛ بنابراین طبیعی است که به عناصر «فراعقلانی» روایت‌شده نپردازد. پیش از او، شیخ مفید و شریف مرتضی همچنین کردند؛ مقایسه شود با مفید، الفصول الاعشرة فی الغیبة، نجف، ۱۹۵۱، و خمس الرسائل فی اثبات الحجة، نجف ۱۹۵۱ (رسالهٔ نخست با نام «فصول العشرة» نسخه دیگری از اثر پیشین است) نوشتهٔ مرتضی، مقایسه شود با «مسألة وجیزة فی الغیبة» در نفائس المخطوطات، بغداد، ۱۹۵۴، ج ۴.

۸۱. به قدرت رسیدن آل‌بویه (۳۳۴_۴۴۷/ ۹۴۵_۱۰۵۵) آنچه را که مورد بحث ما است به هیچ‌وجه تغییر نداد؛ آنها نه قادر بودند، و نه احتمالاً می‌خواستند اثرات غیبت یا به طور کلی اثرات عقلانی کردن را با وجود برخی مقاومت‌ها به ویژه در میان اذهان تحت تأثیر حنبلی خنثی کنند. افزون بر این، فرصت سیاسی، آنها را وا می‌داشت که با خلفای عباسی و اکثریت تسنن در عراق و ایران که جماعت امامی اقلیت کوچکی را تشکیل می‌دادند، سنجیده عمل کنند. اما با وجود این قطعی است که امامیهٔ عقل‌گرا فرصت میانه‌روی آل بویهٔ شیعی را غنیمت شمرده و موضع خود را منسجم ساخت و نفوذ اجتماعی، اقتصادی و مذهبی خود را افزایش داد (در بغداد معرفی مراسم عاشورا و غدیر خم، بزرگداشت‌های رسمی در مقبره‌های علویان به‌ویژه در عراق که تشیع میانه‌رو به موضوع جالبی تبدیل شده بود و چند تن از روشنفکران را به خود جذب نمود «تشیع حسن»)، نک. مقالهٔ کاهن، در دایرةالمعارف اسلام ویرایش دوم، ج ۱، صص ۳۹۰_۹۷؛ اچ. بوسه، آل‌بویه و خلافت، بیروت، ۱۹۶۹؛

H. Busse, *Die Buyiden und das Chalifat*, Beirut, 1969;

ف. گبریلی، «ادبیات امامیه در حکومت آل بویه»، در شیعهٔ امامی، صص ۱۰۵_۱۳؛

F. Gabrieli, "Imamisme et littérature sous les Bûyudes," in *Le Shî'isme imâmite*, pp. 105–13;

ع. ا. فقیهی، آل بویه، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۶ش/ ۱۹۸۷.

۸۲. از اصطلاح "irrational" به معنی غیرعقلانی یا غیرمنطقی به دلیل پیامدهای منفی آن در غرب عمداً اجتناب ورزیده شده است. واژهٔ "nonrational" که می‌توان آن را با اصطلاح "supraratinal" به معنی فراعقلانی جایگزین کرد، به این معنی نیست که چیزی بی‌شکل، احمقانه، یا غیرمنطقی القا کند، بلکه آنچه که تحت کنترل خرد نیست، آنچه که در مقابل عقلانی کردن باقی می‌ماند. ما می‌کوشیم تا آن عناصری را که با عقاید باطنی ارتباط دارند به وسیلهٔ

ویژگی‌شان (guidemarks) مجزا کنیم تا احتمال خطا را در بحث خود به حداقل برسانیم و به بحث‌مان اعتبار جهانی ویژگی پژوهش علمی ببخشیم. ما در اینجا دربارهٔ عُقلایی کردن فراعقلانی، که احتمالاً غیرممکن است، سخن نمی‌گوییم بلکه برآنیم تا آن را درک کنیم و عناصر آن را شناسایی کنیم، با این ترتیب استحکام عقیدهٔ معنوی را با توهمات غیرعقلانی مقایسه کنیم. این تمایزات از آنجا اهمیت بیشتری به خود می‌گیرند که معنویت «فراعقلانی» را اغلب به عنوان مقابل افراط‌گری مذهبی «غیرعقلانی» و تحجر جزمی «عقلانی» می‌دانند.

۸۳. دربارهٔ این مجموعه‌های احادیث، برای نمونه، نک. احمد بن محمد برقی (م. ۲۷۴ یا ۲۸۰/ ۸۸۸۷ یا ۸۹۳)، رجال، تصحیح محدث اُرموی، تهران، ۱۳۴۲ش/ ۱۹۶۳؛ کشی، اختیار معرفة الرجال ابن‌ندیم، فهرست، بخش ۵، فصل ۲، صص ۲۲۳ـ۲۷ و فصل ۵، صص ۲۴۴ـ۴۷؛ بخش ۶، فصل ۵، صص ۲۷۵ـ۷۹؛ طوسی، فهرست کتب شیعه؛ ف. سزگین، *GAS*، ج ۱، صص ۵۲۵ـ۵۲.

۸۴. طوسی، عدة الاصول، صص ۲۵ـ۶۳؛ ح. مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، صص ۴۴ به بعد.

۸۵. نک. م. شفائی، «عدة الاصول شیخ طوسی و نقش آن در مدار تاریخ علم اصولی» در یادنامه شیخ طائفه ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش/ ۱۹۷۰، صص ۱۶۷ـ۸۳؛ نیومن، تطور و اهمیت سیاسی...، بخش II.

Newman, *The development and political significance* ... part II.

۸۶. در مجموعهٔ چشمگیر ادبیات امامیه از آغاز تا به امروز (دایرةالمعارف بزرگ کتاب‌شناسی و آثار و نسخ خطی شیخ آقابزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، شامل ۲۵ جلد و هر جلد دارای ۴۰۰ صفحه است) تعداد اندک شگفت‌آوری از آثار با احادیث باطنی، عرفانی، یا فراعقلانی اختصاص داده شده. اغلب اینها آثاری است از عارفان یا فیلسوفان امامی با گرایش تصوف، که تمام این آثار یا حاشیه‌ای‌اند یا به حاشیه رانده شده‌اند (برای نمونه، اثر سید حیدر آملی، قرن هفتم/ چهاردهم؛ مشارق الانوارِ رجب حافظ بُرسی، قرن هشتم ـ نهم/ چهاردهم ـ پانزدهم؛ یا شرح فلسفی اصول کافی کلینی توسط محمدباقر میرداماد، م. ۱۰۴۰/ ۱۶۳۲، الرواشح السماوية فی شرح الأحاديث الإمامية؛ یا شرح اصول کافی توسط ملاصدرای شیرازی، م. ۱۰۵۰/ ۱۶۴۰) یا برخی اخباریون (مانند، اثر محمد امین استرآبادی، م. ۱۰۳۰/ ۱۶۲۴) یا مؤلفان متعلق به سلسله‌های عرفانی شیعی در دو قرن گذشته (شیخی، ذهبیه، نعمت‌اللهی، اویسی...). از سوی دیگر هزاران اثر به مجموعهٔ سنن/ احادیث فقهی این گردآوری‌ها اختصاص داده شده است. باید یادآور شد که کتب اربعهٔ شیعه (یعنی، کتاب کافی

کلینی، کتاب من لا یحضرهٔ الفقیه ابن‌بابویه و دو کتاب تهذیب الاحکام و استبصار طوسی) که اغلب عجولانه با «کتب سته» یا شش کتاب اهل تسنن مقایسه نموده‌اند، تقریباً به نظر می‌رسد که اخیراً شناخته شده‌اند؛ اولین کسی که این آثار را به عنوان کتب معتبر تام در حدیث شیعی معرفی نمود گویا محقق حلی م. ۶۷۶/ ۱۲۷۷ است (مقایسه شود با کتاب معتبر، صص ۷ـ۸ و نکت النهایه او در جوامع الفقهیه، تهران، ۱۲۷۶/ ۱۸۵۹، ص ۳۷۳). کتب اربعه اساساً در امور فقهی مراجع معتبر محسوب می‌شوند. نهایتاً باید اضافه نمود که «علم درایت حدیث» (علم درایة الحدیث) شیعه که معادل «علم جرح و التعدیل» اهل تسنن است، در شکل قطعی خود هنوز تطوری متأخر است که به قرن دهم/ شانزدهم برمی‌گردد (با اثر شهید ثانی، زین‌الدین بن علی عاملی، م. ۹۶۶/ ۱۵۵۹ به خصوص کتاب الدرایه او آغاز گردید؛ مقایسه شود با،

Modarressi Tabâtabâ'i, *An Introduction to Shî'i Law*, pp. 5–6.

بحث دربارهٔ این علم تا به امروز بازمانده است (مقایسه شود مثلاً با انتقاد از «عقل‌گرایی» امامیه، علم الدرایة اثر سرکار آقا ابراهیمی، رهبر ترورشدهٔ شیخی در سال ۱۹۷۹ در فهرست کتب... مشایخ... و خلاصهٔ... احوال ایشان، کرمان، ۱۹۵۷، صص ۲۳۷ـ۵۳). دربارهٔ این موضوع نک. مدیر شانه‌چی، «کتب اربعهٔ حدیث شیعه» در نامهٔ آستان قدس، ش ۳۸ـ۳۹، ۱۳۵۰ش/ ۱۹۷۱، مشهد؛

A. Arioli, "Introduzione allo studio del *'ilm al-rijâl* imâmita: le fonti," in *Cahiers d'Onomastique Arabe*, 1979, pp. 51–89; E. Kohlberg, "Shî'î Hadith," in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983, pp. 299–307.

۸۷. دربارهٔ او، نک. مثلاً نجاشی، رجال، نمایه؛ طوسی، فهرست کتب شیعه، صص ۱۴۳ـ۴۴؛ بغدادی اسماعیل‌پاشا، هدایت العارفین، استانبول، ۱۹۵۱ـ۵۵؛ ج ۲، ص ۲۴؛ محمد علی مدرسی، ریحانة الادب، ج ۳، ص ۴۵۳؛ عمر رضا، معجم مؤلفین، ج ۹، ص ۲۰۸؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۳، صص ۱۲۴ـ۲۵، ش ۴۱۶. نگ. مقاله نگارنده، «صفّار قمی (م. ۲۰۹/ ۹۰۲ـ۳) و کتاب بصائر الدرجات او»، مجله آسیایی، ج ۲۸۰. ش ۳ـ۴، ۱۹۹۲.

'Al-Saffâr al-Qummî (d. 290/902–3) "et son *Kitâb Basâ'ir al-darajât*," *Journal Asiatique*, vol. 280, num. 3–4, 1992, pp. 221–50.

۸۸. چند مجموعه احادیث فقهی، که همهٔ آنها مفقود شده‌اند، نیز منسوب به او هستند: کتاب الاشربه، کتاب الجنائز، کتاب الوضو، کتاب الصلاة، و غیره (مقایسه شود با مدرسی، ریحانة الادب).

۸۹. این عنوان بیشتر دست‌نوشته‌هایی است که توسط بروکلمن، *GAL*، SI، ص ۳۱۹، و سزگین، *GAS*، ج ۱، ص ۵۳۸، ش ۲۹ ارائه شده است؛ این اثر نباید با کتاب بصائر الدرجات، نوشتهٔ

سعد بن عبدالله اشعری شیعی (م. ۲۹۹ یا ۳۰۱/ ۹۱۰ یا ۹۱۲)، مؤلف کتاب معروف کتاب مقالات و الفرق (تصحیح محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳) اشتباه شود؛ مقایسه شود با تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ش ۴۱۵؛ سزگین، *GAS*، ج ۱، ص ۵۳۸، ش ۳۰.

۹۰. تصحیح میرزا محسن کوچه‌باغی، تبریز، بی‌تا (تاریخ مقدمهٔ مصحح ۱۳۸۰/ ۱۹۶۰ است). هیچ اطلاعاتی دربارهٔ مأخذ دست‌نوشته‌های مورد استفاده ارائه نشده است، اما معلوم است که مصحح به نسخه چاپ سنگی ایران با کمک «خوانش‌های» بحار الانوار محمد باقر مجلسی (م. ۱۱۱۱/ ۱۶۹۹) دسترسی داشته است. در صفحهٔ نخست عنوان این اثر «کتاب بصائر الدرجات کبری فی فضائل آل محمد» آمده است.

۹۱. دربارهٔ این موضوع، نک. مقالهٔ «کلینی» نوشتهٔ مادلونگ در دایرةالمعارف اسلام تصحیح دوم، ج ۵، ص ۳۶۴، و همچنین سمعانی، انساب، چاپ... تصحیح و مقدمه از د. س. مارگولیوث، لیدن ـ لندن، ۱۹۱۲، ص ۴۸۶ الف؛ کنتوری، کشف الحجب، صص ۴۱۸ـ۱۹؛ سید عاملی، عیان الشیعه، دمشق، ۱۹۳۵ـ۶۱، جزء ۴۷، صص ۱۵۲ـ۵۳؛ حسین عبدالله محفوظ، سیرهٔ محمد بن یعقوب کلینی، در کحّاله، مُعجم المؤلفین، ج ۱۲، ص ۱۱۶.

۹۲. نسخه‌های متعددی در ایران و یا درعراق به چاپ رسیده است؛ ما تصحیح، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی را مورد استفاده قرارمی‌دهیم، تهران، بی‌تا، در ۴ جلد (ترجمه جلد ۴ از سید هاشم رسولی محلاتی است به تاریخ، ۱۳۸۶/ ۱۹۶۶).

۹۳. ترجمهٔ فارسی و شرح از رسولی محلاتی، دو کتاب دریک جلد، تهران ۱۳۸۹/ ۱۹۶۹.

۹۴. نک. نجاشی، رجال، نمایه، کنتوری، کشف الحُجب، ص ۴۵۲؛ خوانساری، روضات الجنات، صص ۵۵۵؛ عباس قمی، هدیة الاحباب، ص ۴۶؛ کحاله، مُعجم المؤلفین، ج ۸، ص ۱۹۵؛ بروکلمن، *GAL*، مطالعات اسلامی، ص ۳۲۱، ۹ الف؛ سزگین، *GAS*، ج ۱، ص ۵۴۳، ش ۳۸.

۹۵. مقایسه شود با تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۴، ص ۳۱۸؛ نویا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۱۵۹.

P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 159

(مؤلف، اگرچه بدون مآخذ، تاریخ مرگ نعمانی را سال ۳۲۸/ ۹۴۰ ذکر می‌کند؛ نعمانی نسخهٔ کامل کتاب الغیبة خود را در سال ۳۴۲/ ۹۵۳ به محمد بن علی ابوالحسین شجاعی کاتب خوانده است؛ مقایسه شود با کتاب الغیبة، ص ۱۸).

۹۶. نعمانی، کتاب الغیبة، تصحیح، ع. ا. غفاری، تهران، ۱۳۹۷/ ۱۹۷۷. ما همچنین از نسخهٔ تصحیح و ترجمهٔ محمد جواد غفاری، تهران، ۱۹۸۵ استفاده نموده‌ایم.

۹۷. نک. مقالهٔ آصف فیضی، «ابن‌بابویه»، در دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۳، صص

۷۴۹ــ۵۰؛ به‌علاوه آقابزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۲، ص ۲۲۶؛ کحاله، معجم المؤلفین، ج ۱۱، ص ۳؛ خیرالدین زرکلی، اعلام، قاهره، ۱۹۵۴ــ۵۹، ج ۷، ص ۱۵۹؛ بروکلمن، *GAL*، مطالعات اسلامی، ص ۳۲۱؛

Brockelmann, *GAL*, S I, p. 321; Sezgin, *GAS*, vol. 1, p. 544, num. 44.

۹۸. برای کتاب‌شناسی ابن‌بابویه، نک. مقدمه س. نفیسی بر مصادقة الاخوان، تهران، بی‌تا، صص ۱ــ۱۸؛

A. A. Fyzee, *A Shi'ite Creed, p.* 12f.

۹۹. چاپ نجف، ۱۳۸۵/ ۱۹۶۶، دو کتاب دریک جلد با مقدمهٔ م. ص. بحرالعلوم.

۱۰۰. کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح ع. ا. غفاری، قم، ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵؛ بیشتر دست‌نوشته‌ها دارای عنوان «اکمال الدین و اتمام النعمه» هستند (بی‌شک اشارهٔ نویسنده به آیهٔ قرآنی «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...» مائده ۳ است)؛ دربارهٔ این موضوع نک. ژیماره، کتاب بلوهر و بوذاسف، ترجمه فرانسوی، پاریس ـ ژنو، ۱۹۷۱، صص ۲۷ به بعد

D. Gimaret, *Kitâb Bilawhar wa Bûdhasaf*, French trans., Paris-Geneva, 1971, pp. 27f.

۱۰۱. تصحیح سید هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۹۸/۱۹۷۸؛ همچنین نک. هانری کُربن،

H. Corbin, "Le Livre du Tawhîd de Shaykh Sadûq et son commentaire par Qâzî *Sa'îd* Qummi," in *Annuaire EPHE* (sciences religieuses), volumes 73 and 74, pp. 102–9 and 106–14.

۱۰۲. چاپ تهران با ترجمه و توضیح محمد باقر کمره‌ای ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴ (شامل ۹۲ مجلس است).

۱۰۳. تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، تهران، ۱۳۷۸/ ۱۹۵۸، دو کتاب در یک جلد.

۱۰۴. صفات الشیعه و فضائل الشیعه، تهران، تصحیح، ترجمه و مقدمه از حسین فشاهی، ۱۳۴۲ش/ ۱۹۶۴.

۱۰۵. معانی الاخبار، تصحیح ع. ا. غفاری، تهران، ۱۳۷۹/ ۱۹۵۹؛ کتاب الخصال، ترجمه و شرح ازمحمد باقر کمره‌ای، تهران، ۱۳۶۱ش/ ۱۹۸۲؛ المقنع و الهدایة، تصحیح و تحقیق محمد واعظ‌زاده خراسانی، تهران، ۱۳۷۷/ ۱۹۵۷؛ کتاب من لا یحضره الفقیه، تصحیح موسوی الخرسان، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۹۰/ ۱۹۷۰؛ «رسالة الاعتقادات» درعلامه حلی، باب حادی عشر، تهران، ۱۳۷۰/ ۱۹۵۰.

۱۰۶. برقی، کتاب محاسن، تصحیح محدث اُرموی، تهران، ۱۳۷۰/ ۱۹۵۰.

۱۰۷. چاپ‌های متعددی ازاین اثروجود دارد؛ در اینجا ما از چاپ با ترجمه و شرح سید علی نقی فیض‌الاسلام، صحیفه الکامله السجادیه، ش ۱، ۱۳۷۵/ ۱۹۵۵ استفاده نموده‌ایم؛ مقایسه شود با ترجمه انگلیسی توسط ویلیام چیتیک:

William Chittick: *The Psalms of Islam*, London, 1988.

۱۰۸. تفسیر جعفر صادق، تصحیح پ. نویا در

P. Nwyia, in *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, volume 43, 1968, fasc. 4, pp. 188–230

(بازچاپ توسط علی زیعور، التفسیر الصوفی للقرآن عند الصادق، بیروت، ۱۹۷۹)؛ این نسخهٔ بازنگری‌شده‌ای است توسط سُلمی (م. ۴۱۲/ ۱۰۲۱) در اثر خود به نام حقائق التفسیر که در مقایسه با متنی که نعمانی نقل قول کرده است (دست‌نوشته، بنکی‌پور ۱۴۶۰ و استانبول، نفیذپاشا ۶۵، که بخشی از آن با عنوان «محکم و متشابه» زیر نام مرتضی، چاپ سنگی، ایران، بی‌تا، به چاپ رسیده است) از هرگونه اشاره به تشیع و اشاره به اهل بیت پاکسازی شده. نک. همچنین،

Massignon, *Essai*, pp. 201–6; P. Nwyia, *Exégèse coranique*, pp. 156f.

۱۰۹. عسکری، تفسیر، قم، ۱۹۸۷/۱۴۰۷. علی‌رغم تاریخ متقدم تألیف آن (در چندین اثر ابن‌بابویه از آن نقل قول شده است) انتساب این تفسیر به امام یازدهم قطعی نیست؛ محسن فیض کاشانی (م. ۱۰۱۹/ ۱۶۸۰) نویسنده‌ای اصول‌گرا با علمی وسیع آن را «تفسیر منسوب به [امام حسن] عسکری» می‌داند (مقایسه شود با تفسیر صافی او، ش ۱ [ایران] ۱۲۶۶/ ۱۸۴۹، ص ۱۹؛ کاشانی، النوادر فی جمع الاحادیث، تهران، ۱۹۶۰، ص ۳)؛ همچنین نک. نقطه نظر تهرانی، ذریعه، ج ۴، صص ۲۸۵ـ۹۳.

۱۱۰. فُرات، تفسیر، تصحیح محمد کاظم، تهران، ۱۴۱۰/ ۱۹۹۰.

۱۱۱. قمی، تفسیر، نجف، ۱۳۸۶ـ۸۷/ ۱۹۶۶ـ۶۸.

۱۱۲. عیاشی، تفسیر، قم، ۱۳۸۰/ ۱۹۶۰. در مقاله‌ای اخیر، م. بار-آشر مدعی است که رسالهٔ دکتری را در عبری زیر نظر پروفسور کُلبرگ در دانشگاه عبری اورشلیم به پایان برده است،

Etudes sur l'exégèse imâmite ancienne du Coran (*III–IV/ IX–Xe* siècles) (cf. "Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires Imamites du Coran," *Arabica*, vol. 37, 1990, p. 291).

در انتظار ترجمه و انتشار این اثر هستیم.

۱۱۳. کامل الزیارات، چاپ سنگی، ایران، بی‌تا.

۱۱۴. کفایة الاثر، تهران، ۱۸۸۸/۱۳۰۵.

۱۱۵. مقتضب الاثر، تهران، ۱۹۲۷/۱۳۴۶.

۱۱۶. ما از چاپ تهران ۱۳۹۲/ ۱۹۷۲ با ترجمهٔ فارسی و شرح ع. ن. فیض‌الاسلام استفاده نموده‌ایم. شش کتاب در یک جلد، ۱۳۴۰ ص. ابن‌تیمیه (م. ۷۲۸/ ۱۳۲۸) در کتاب منهاج السنة النبویة، ج ۴، صص ۱۵۷ـ۵۹ اصالت انتساب نهج البلاغه را به حضرت علی مورد تردید دانسته است؛ یا

H. Laoust, *Essai sur les doctrines … d'Ibn Taimîya*, p. 108).

دربارهٔ تردید در اصالت نامه معروف حضرت علی به مالک اشتر نخعی، والی مصر (نهج البلاغه، صص ۹۸۸ به بعد)، نک،

W. al-Qâdî, "An early Fâtimid political document," in *SI*, vol. 48, 1978, pp. 71–108;

دربارهٔ حالت کلی این سؤال بنگرید به پژوهش چشمگیر،

L. Veccia Vaglieri, "Sul *Nahg al-balâghah* e sul suo compilatore ash-Sharîf ar-Radî," in *AIUON*, special num. 8, 1958, pp. 1–46.

دربارهٔ اهمیت نهج البلاغه در توسعهٔ اندیشهٔ شیعی نک. هانری کُربن: تاریخ فلسفهٔ اسلامی، بخش اول ۱۹۶۴، صص ۵۷ـ۵۹ [ترجمهٔ فارسی از جواد طباطبایی، چاپ سوم، ۱۳۸۰، ص ۵۴ـ۵۵ م.]

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, first part, Paris, 1964, pp. 57–59;

باید اضافه نمود که گفت‌وگوی حضرت علی با شاگردش کمیل بن زیاد دربارهٔ حقیقت (به خصوص درمنابع عرفانی شیعی با نام مالحقیقه ذکر شده است) که کُربن در صفحهٔ ۵۸ [ترجمهٔ فارسی، ص ۵۴ م.] به آن اشاره دارد در نهج البلاغه وجود ندارد.

۱۱۷. اثبات الوصیّة، نجف، المکتبه المرتضویه، المطبعه الحیدریه، بی‌تا. دربارهٔ ادعای امامیه به مسعودی، برای نمونه بنگرید به نجاشی، رجال، ص ۱۷۸؛ علامه حلی، خلاصة الاقوال، ص ۵۶؛ خوانساری، روضات الجنات، صص ۳۷۹ـ۸۰؛ ممقانی، تنقیح المقال، نمایه (ذیل «علی بن حسین بن علی مسعودی»)؛ تهرانی، ذریعه، ج ۱، ص ۱۱۰، ش ۵۳۶. درمیان اهل تسنن، ابن‌تیمیه (کتاب منهاج السنة النبویه، ج ۲ صص ۱۲۹ـ۳۱) و ابن‌هاجرعسقلانی (لسان المیزان، ج ۴، صص ۲۲۴ـ۲۵، بخش نخست توضیحات کنار گذاشته شده است) به او اتهام شیعی‌گری زده‌اند؛ برخی دیگر او را معتزله خوانده‌اند (مثلاً، ذهبی، میزان الاعتدال، نمایه؛ شبکی، طبقات الشافعیه، ج ۲، ص ۳۰۷). دربارهٔ این موضوع بنگرید به خصوص به مقالهٔ پلا «مسعودی و امامیه»

C. Pellat's article "Mas'ûdî et l'imâmisme," in *Le Shî'isme imâmite*, pp. 69–90;

همان‌گونه که پلا اظهار می‌دارد، اثبات الوصیّة «متنی است که اگر اصالت آن ثابت شود، مسعودی را اولین مورخ امامان می‌سازد» (ص ۷۷)، اگرچه در اینجا مسأله‌ای است که هانری کُربن آن را "hierohistory" یا تاریخ قدسی می‌خواند (همان، ص ۹۰). درمقابل تمایل پلا که انتساب کتاب فوق را به مسعودی صحیح می‌داند، نک. به اظهارات شکاکانه و گاهی کاملاً مربوط ت. خالدی در

T. Khalidi in *Islamic historiography: the histories of Mas'ûdî*, Albany, 1975, pp. 138, note 2 and 163–64.

۱۱۸. اینها کتاب‌هایی هستند که تشیع آنها را «کتب اربعه»ی «سه محمد» (محمد بن یعقوب کلینی، محمد بن علی ابن‌بابویه، و محمد بن حسن طوسی) می‌خوانند؛ چاپ‌های متعددی از این کتب در ایران یا عراق عرضه گردیده است.

۱۱۹. نک. مثلاً،

Syed Ameer Ali, *Mohammedan Law*, Calcutta, 1928, vol. 2, pp. 398f.; H. Löschner, *Die dogmatischen Grundlagen des shi'itischen Rechts*, Erlangen- Nürnberg, 1971; G. Lecomte, "Aspects de la littérature du hadîth chez les Imâmites" in *Le Shî'isme imâmite*, pp. 91–101; Y. Linant de Bellefonds, "Le droit imâmite," in *Le Shî'isme imâmite*, pp. 183–99; E. Kohlberg, "Shî'i Hadith"; T. Rauscher, *Sharî'a: islamischer Familienrecht der Sunna und Shî'a*, Frankfurt, 1987.

۱۲۰. به رسمیت شناختن اجماع (یعنی اتفاق آراء علمای دینی) و عقل (برهان عقلی) به عنوان دو اصل فقه (اصول الفقه)، افزودهٔ متأخری است و فقط توسط «عقل‌گراها» استفاده می‌شود؛ اولین منبع [فقهی] که این دو اصل را شامل نمود به نظر می‌رسد کتاب السرائر الحاوی فتحریر الفتاوی (تهران، ۱۲۷۰/ ۱۸۵۳، ص ۳) اثر ابن‌ادریس حلی عجلی (م. ۵۹۸/ ۱۲۰۲) باشد. نک.

H. Modarressi Tabâtabâ'i, *An Introduction to Shî'i Law*, chapter 1, pp. 3f.

۱۲۱. «ما من شیء الا و فیه کتابٌ او سنة»، کلینی، اصول، ج ۱، ص ۷۷.

۱۲۲. «کلُ شیء مردود الی الکتاب و السنة و کلُ حدیث لا یوافقوا کتاب الله و هو زُخرُف»، کلینی، اصول، ج ۱، ص ۸۹.

۱۲۳. امام، حکیم رازآشنا و رازآشناکنندهٔ تام است؛ در بخش سوم با جزئیات به علم امام می‌پردازیم.

۱۲۴. «... انَّ فیهِ علم ما مَضی و علم ما یأتی إلی یوم القیامه و حُکمَ ما بینکُم و بیانَ ما اصبحتُم فیه تَختَلِفُونَ فَلَو سألتُمُونی عنهُ لَعَلّمتکُم». کافی، اصول، ج ۱، ص ۷۸_۷۹، ش ۷.

۱۲۵. «قد ولدنی رسول‌الله(ص) و أنا أعلمُ کتاب الله و فیه بدءُ الخلق و ما هو کائنٌ الی یوم القیامه و فیه خبرُ اسماء و خبر الارضِ و خبرُ الجنة و خبرُ النارِ و خبرُ ما کان و [خبرُ] ما هو کائنٌ، اعلمُ ذالکَ کما انظُرُ إلی کفّی، انّ الله یقولُ فیه تبیانُ کُلِ شیء.»، اصول، ج ۱، ص ۷۹.

۱۲۶. «حدیثی حدیثُ أبی و حدیثُ ابی حدیثُ جدّی... و حدیثُ رسول‌الله قول الله عزّ و جلّ»، اصول، ج ۱، ص ۶۸. برای شرح این نک. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ص ۴۱؛ ملا خلیل قزوینی، الشافی فی شرح الکافی، ص ۷۶؛ محمدباقر مجلسی، مرآت العقول، ص ۱۱۲.

۱۲۷. کلینی، اصول، صص ۶۵ـ۶۶؛ همچنین نک. کتاب الغیبة، ص ۱۲۷ (خَلْقُنَا وَاحِدٌ وَ عِلْمُنَا وَاحِدٌ وَ فَضْلُنَا وَاحِدٌ وَ کُلُّنَا وَاحِد) ما از حیث آفرینش یکسانیم، و دانش و فضل ما یکسان است، و همهٔ ما نزد خدای عزّ و جلّ یکی هستیم [ترجمهٔ غفاری، ص ۱۲۳ م.] و ص ۱۸۳ «مَنْ أَنکَرَ وَاحِداً مِنَ الأَحْیَاءِ فَقَدْ أَنکَرَ الأَمْوَاتَ. [هرکس یکی از امامان زنده را انکار کند همهٔ امامانی را که از دنیا رفته‌اند انکار کرده است» ترجمهٔ غفاری، ص ۱۷۸]؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، صص ۱۴ـ۱۵ (همین حدیث، و همچنین (المنکر لآخرنا کالمنکر لأولنا). با رویکردی پدیدارشناختی که اتخاذ کرده‌ایم، ما آموزه‌های امامان را به عنوان یک مجموعه می‌پنداریم که عناصر و اطلاعاتی که هریک از امامان می‌آورند، آموزه‌های امام پیشین را کامل می‌کنند. همین‌طور جالب توجه خواهد بود اگر پژوهشی بررسی کند که آیا آموزه‌های هر امامی عناصر مشخص و منحصر به آن امام را شامل است.

۱۲۸. دربارهٔ اهمیت روزافزون و بسط روش‌شناختی اِسناد، نک.

J. Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnâd," *Der Islam*, vol. 8, 1918, pp. 39–47; J. Robson, "Ibn Ishâq's use of the *isnâd*," *The John Rylands Library*, vol. 38, 1955–56, pp. 449–65; J. Robson, "al-djarh wa al-ta'dîl," *EI2*, vol. 2, pp. 473–74; W. M. Watt, "The Materials Used by Ibn Ishâq," *Historians of the Middle East*, London, 1962, pp. 23–34, especially pp. 27f.

۱۲۹. مقایسه شود با جی. رابسون، مقاله «حدیث» در دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۳، صص ۲۴ به بعد؛ صبحی صالح، علوم الحدیث و مصطلحه، دمشق، ۱۹۵۹/۱۳۷۹.

۱۳۰. تنها استثناء در این قاعده به نظر می‌رسد مورد صحابی معروف جابر بن عبدالله انصاری، وفادار به امر امامان باشد، که شیعیان احادیثی را از او گزارش نموده‌اند بدون اینکه از امامی به عنوان واسطه نقل شده باشد؛ مقایسه شود با مقالهٔ اتان کُلبرگ،

E. Kohlberg, "An unusual Shî'i *isnâd*," *IOS*, vol. 5, 1975, pp. 142–49.

۱۳۱. کلینی، اصول، ج ۱، صص ۶۵ـ۶۶، ش ۴ و ص ۶۷، ش ۱۲. دربارهٔ اجازه نک.، ج ۱، ص ۶۶، ش ۶ و ص ۶۸، ش ۱۵.

۱۳۲. دربارهٔ خصوصیت‌های راوی، نک. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۸۶، ش ۱۰ و ص ۸۹، ش ۸؛ همچنین، صفّار، بصائر الدرجات، جزء ۱۰، باب ۲۲، ص ۵۳۷ [ترجمهٔ فارسی، ص ۹۱۵ م.]. باید اضافه نمود که در آن زمان، لااقل زمانی که امامان واژهٔ فقه را استفاده می‌نمودند، هنوز معنی محدودکننده «قانون شریعت» را نداشت؛ در متون نخستین به معنی تمام علوم با ماهیت مذهبی بود و بنابراین بخشی از علم بود، علم مقدس رازآشنایی (مقایسه شود با استفادهٔ این واژه در سراسر «کتاب فضل علم» در اصول کافی کلینی.

۱۳۳. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۸۰، ش ۱، و نهج البلاغه، صص ۶۶۵ـ۶۷.

۱۳۴. صفّار، بصائر، جزء ۱۰، باب ۲۲، صص ۵۳۷ـ۳۸؛ کلینی، اصول، ج ۱، ص ۶۲، ش ۶.

۱۳۵. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۸۶ـ۸۸. شاگرد مورد نظر عمر بن حنظله عجلی بکری ابوسخر کوفی است، شاگرد امام پنجم و ششم؛ دربارهٔ او: نک. طوسی، رجال، ص ۱۳۱، ش ۶۴ و ص ۲۵۱، ش ۴۵۱؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۶۳۳.

۱۳۶. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۶۵، ش ۲؛ پنج تن از شاگردان امام جعفر صادق(ع) محمد بن مسلم نام داشتند؛ معروف‌ترین آنها محمد بن مسلم بن رباح ثقفی ابوجعفر اعور است که مطابق [اطلاعات] کتاب رجال طوسی (ص ۳۰۰، ش ۳۱۷) در سال ۷۶۷/۱۵۰ تقریباً هفتادساله بود؛ نک. همچنین اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۱۹۳.

۱۳۷. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۶۵، ش ۳. داوود بن فَرقد ابویزید اسدی کوفی شاگرد امام ششم و هفتم بود؛ دربارهٔ او: نک. نجاشی، رجال، نمایه؛ طوسی، رجال، ص ۱۸۹، ش ۴ و ص ۳۴۹، ش ۲؛ طوسی، فهرست کتب شیعه، ص ۹۷؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۳۰۵.

۱۳۸. دربارهٔ نَسخ، نک. کلینی، اصول، «کتاب فضل علم» باب اختلاف حدیث، ج ۱، صص ۸۰ به بعد.

۱۳۹. «مَن عرفَ أنّا لا نقولُ إلّا حقّاً فلَیَکتفِ بما یعلمُ مِنّا فإن سَمِعَ مِنّا خلاف ما یعلمُ فلَیَعلم أنّ دفاعٌ منّا عنهُ». کلینی، اصول، ج ۱، ص ۸۵، ش ۶. بنا بر نظر نوبختی، از نخستین دوران امامان، دشمنان‌شان مدعی بودند که مفاهیمی مانند تقیّه یا بدعت چیزی جز دلایل برای پوشاندن اشتباهات یا تناقضات در اعتقادات امامیه نبود (مقایسه شود با نوبختی، فرق الشیعه، ترجمه فرانسوی از محمد جواد مشکور، چاپ دوم، تهران، ۱۹۸۰، صص ۷۹ـ۸۰.

M. J. Mashkour, *Les Sectes shiites*, 2d ed., Tehran, 1980, pp. 79–80.

۱۴۰. «أکتُبُوا فَانکُم لا تَحفظُون حتّی تَکتبوا، احادیث را بنویسید زیرا تا ننویسید حفظ نمی‌کنید»؛ «القلبُ یَتّکِلُ علی الکتابة، دل به نوشته اطمینان پیدا می‌کند»؛ «أعربوا حَدیثنا فإنّا قومٌ فُصَحاء، حدیث ما را اعراب دهید [صحیح تلفظ کنید و درست بنویسید] زیرا ما خانواده، مردمی فصیح‌زبانیم.»، کلینی، اصول، ج ۱، صص ۶۶ـ۶۷.

۱۴۱. برای واژهٔ اصل (ج. اصول) (همانند فرع ج. فروع) نک.

R. G. Khoury, "L'importance d'Ibn Lahî'a et de son papyrus conservé à Heidelberg dans la tradition musulmane du deuxième siècle de l'Hégire," *Arabica*, vol. 22, num. 1, 1975, p. 8; M. M. A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, 2nd ed., Indianapolis, 1978, p. 29; on the "400 books" see E. Kohlberg's excellent article "al-Usûl al-arba'umi'a," *JSAI*, 10, 1987, pp. 128–166 (we fail to find the author's argument for not translating *asl* by *original copy* convincing; *ibid.*, pp. 128–29).

همچنین نک. پی‌نوشت بعدی.

۱۴۲. نک. همچنین، تهرانی، ذریعه، ج ۲، صص ۱۲۵ـ۶۷ (در مورد کتاب‌شناسی کلاسیک این موضوع، نک. صص ۱۲۹ـ۳۴)؛ مدیر شانه‌چی، «کتب حدیث اربعه شیعه»، نامهٔ آستان قدس، ش ۱، دورهٔ جدید، ج ۳۸، صص ۱۶۵ـ۹۲. گُلبرگ، سه دست‌نوشته قطعاتی را که هنوز از اصول اربعه‌مأئه باقی مانده است معرفی می‌کند (همان، صص ۱۵۰ به بعد)؛ ما گاه از نسخه دانشگاه تهران (ش ۹۶۲) استفاده می‌کنیم، اگرچه این متن هیچ ربط مشخصی به موضوع پیش روی ما ندارد.

۱۴۳. تعداد احادیثی که از امام پنجم و ششم روایت و توسط گردآورندگان نخستین گزارش شده است خیلی بیشتر از مجموعه احادیثی است که از ده امام دیگر، پیامبر اسلام و حضرت فاطمه جمعاً روایت گردیده است. مثلاً در کتب اربعه، کتاب کلینی شامل ۱۶۱۰۰ حدیث، ابن‌بابویه شامل ۹۰۴۴ و دو کتاب طوسی، تهذیب الاحکام و استبصار به ترتیب شامل ۱۳۵۹۰ و ۵۵۱۱ می‌باشد. از این تقریباً ۳۸۰۰۰ حدیث، حدود ۸۰۰۰ حدیث از امام باقر و جعفر صادق روایت شده است؛ مقایسه شود با مدیر شانه‌چی، «کتب اربعه...»، ص ۱۷۱؛

Y. Richard, *Le shî'isme en Iran,* p. 30.

باید به خاطر داشت که شیعهٔ دوازده‌امامی را شیعهٔ جعفری نیز می‌نامند (الشیعة الجعفریة، المذهب الجعفری)

۱۴۴. دربارهٔ این رخدادهای معروف و کتاب‌شناسی مربوط به آنها، خوانندگان محترم به آثار زیر ارجاع داده می‌شوند،

F. M. Pareja *et al., Islamologie,* s. v., and to H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam,* s. v.

به منابع کتاب‌شناسی این دو اثر، منبع نخستین دیگری با اهمیت تاریخی درجهٔ بالا باید اضافه نمود؛ اثر ناشناس اخبار الدولة العباسیة، تصحیح ع. ع. دوری، بیروت، ۱۹۷۱؛ عنوانی که مصحح انتخاب نموده است به نظر خطا می‌رسد. منابع کلاسیک آن را کتاب عباسی، کتاب عباس، یا حتی اخبار العباس خوانده‌اند (مثلاً نک. حسن بن محمد قمی، تاریخ قم، صص ۲۳۶ـ۳۷. نسخهٔ مختصری که احتمالاً متعلق به قرن یازدهم است در سال ۱۹۶۰ در مسکو توسط پ. گریازنویچ با نام نبذه من کتاب التاریخ المجهول من القرن الحادی عشر. نک. همچنین،

M. Sharon, "The 'Abbasid Da'wa reexamined on the basis of a new source," XXI–XLI.

۱۴۵. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۶۷، ش ۱۱؛ هم‌سخن امام جعفر صادق کسی نیست جز شاگرد

معروفش، مفضّل بن عُمر جُعفی کوفی، که شاگرد امام هفتم نیز بود؛ دربارهٔ او نک: نجاشی، رجال، نمایه؛ کشی، رجال، ص ۳۸۳؛ طوسی، ص ۳۱۴، ش ۵۵۴ و ص ۶۰، ش ۲۳؛ علامه حلّی، خلاصه، ص ۱۸۲.

۱۴۶. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۶۶، ش ۱۰.

۱۴۷. ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج ۱۱، صص ۳۰۹_۱۲؛ ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ذیل سال ۳۸۱ به بعد؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، نمایه، «بین السورین».

۱۴۸. ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج ۱۱، صص ۳۳۳_۳۶ و ۳۴۷_۴۸، ج ۱۲، صص ۳، ۱۹، ۵۳ به بعد؛ همچنین نک.

H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, pp. 182–83 and *La Profession de foi d'Ibn Batta*, notes 221 and 222.

۱۴۹. نک.

Modarressi Tabâtabâ'î, *An Introduction to Shî'i Law*, p. 6f.;

کلیت کتب اربعه به جز بخشی از کتاب اصول کافی، با احکام شرعی سر و کار دارد (مقایسه شود با یادداشت ۸۶).

۱۵۰. بدین دلیل است که اصطلاح "theosophi" حکمت الاهی مناسب‌تر است برای توصیف این مرحله از باور امامیه؛ اول از همه بین علم کلام و فلسفه که توسط یونانیان ترغیب و ترویج گردید و هر دو توسعه و تطور بعدتر می‌باشند، فرق قائل می‌شود. همچنین معنی ریشه‌شناختی اصطلاح یونانی ("theosophi" «حکمت الاهی») و معنای جدید آن در زبان‌های اروپایی، با دلالت‌های جادویی و غیبی در نظر گرفته شده است. مابقی این پژوهش این تأملات را توجیه می‌کند.

فصل ۲

وجود پیشینی امام*

حجت پیش از خلقت وجود داشته است.
امام جعفر صادق(ع)

بهتر است در آغاز این فصل اصول عقیدتی تشیع دوازده‌امامی را به اجمال یادآوری کنیم. مذهب امامیه یا اثنی‌عشریه یکسره دور محور «چهارده معصوم» یا «چهارده حجّت»، یعنی محمد رسول خدا، دختر او فاطمه، و امامان دوازده‌گانه، شکل گرفته است. این اشخاص مقدس تشکیل دهندهٔ کلیّتی هستند که، بنا بر باور شیعه، بازتاب کامل حقیقت خداوندی است؛ حقیقتی که در تجلّی خویش دارای دو وجه است: وجه آشکار یا بیرونی و ظاهری و وجه درونی و باطنی. ظاهر حقیقت از طریق نبوّت پیامبران برای عامّهٔ مردم و به کمک تنزیل آسمانی شناسانده می‌شود. محمد، در عین حال، نمونهٔ بنیادین و غایت این وجه اوّل است. امّا باطن حقیقت از طریق ولایت امامان[151] شناسانده می‌شود. اینان همواره در کنار پیامبران حضور دارند و برای خاصهٔ مردم تأویل معنوی کتاب آسمانی را به ارمغان می‌آورند. مجموعهٔ دوازده امام به طور کلّی و به‌ویژه، «علی» در مقام «پدر» یازده امام دیگر، تجلّی ناب وجه باطنی حقیقت انگاشته شده‌اند.

---

* متن فارسی این فصل را نویسندهٔ محترم در ایران‌نامه، سال نهم، شمارهٔ ۳، تابستان ۱۳۷۰ (۱۹۹۱) با نام «پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیع دوازده‌امامی اولیه» به چاپ رساند و پیشتر در کتاب تشیع؛ ریشه‌ها و باورهای عرفانی، نشر نامک، چاپ اول، ۱۳۹۴ به چاپ رسیده و اینک عیناً بازنشر می‌شود.

فاطمه(س) «محلّ» برخورد این دو وجه بوده و از همین رو «مجمع النورین» لقب گرفته است.[۱۵۲] پیامبر (نبی) نیز از آنجا که از معرفت باطن دین برخوردار است، «ولی» هم هست، امّا وی تعلیم باطنی خویش را تنها به امام یا امامان خود اختصاص می‌دهد. امّا، در جهت عکس، امام هرگز نبی تلقی نمی‌شود. لزوم یادآوری این نکته از آن روست که در متون امامیه، اصطلاحاتی چون «ولی»، «حجّت»، «اولی الامر» و مانند آنها، که معمولاً به امامان اطلاق می‌شود، گاه در مورد انبیا نیز به کار برده شده است.[۱۵۳]

۱.۲ جهان‌های قبل از جهان: فروغ هدایت

آغاز حکایت به چندین هزار سال پیش از آفرینش جهان بازمی‌گردد.[۱۵۴] در لامکانی به نام «امّ الکتاب»[۱۵۵] خداوند شعاعی از نور خویش و سپس شعاع دومی از آن منشعب می‌سازد. شعاع نخست، نور محمد است، نور نبوّت، نور ظاهر. شعاع دوم، همگون با نخستین و برخاسته از آن، نور علی است، نور امامت یا ولایت، نور باطن.

دو هزار سال پیش از آفرینش، محمد و علی نوری بودند در برابر خدای عزّ و جل، نوری با یک تنهٔ اصلی که شعاعی درخشان از آن شاخه زده بود. پس خداوند چنین گفت: «این است نوری از نور من، تنهٔ آن نبوّت است و شاخهٔ آن امامت. نبوّت از آن محمد است، بندهٔ من و فرستادهٔ من و امامت از آن علی است، حجّت من و دوست من». از این روست که علی همواره تکرار می‌کرد: من از محمّدم (یا از احمدم) چنان‌که آذرخشی از آذرخش دیگر.[۱۵۶] در احادیث امامیه، پیامبر خود بارها تکرار می‌کند که او و علی پیش از آفرینش جهان از یک نور واحد آفریده شده‌اند.[۱۵۷] حتّی اسامی این دو نمونهٔ بنیادین نبوّت و امامت، از اسماء خدا برگرفته شده‌اند. در حدیث نبوی آمده است: «خداوند نبوّت و برکت را در من نهاد و امامت (به روایت دیگر: فصاحت) و شهسواری (الفروسیه) را در علی. پس آنگاه بر ما نام نهاد و نام‌های ما دو تن را از نام‌های خویش مشتق ساخت. از نام خویش «ذو العرش محمود» (صاحب عرش ستودنی) نام مرا ساخت و از نام دیگرش «الاعلی» (برترین)، نام علی را.»[۱۵۸]

در چند حدیث قدسی، به روایت پیامبر یا یکی از ائمه، خداوند اعلام کرده که نام محمّد از نام خدایی «المحمود» و نام علی از «العلیّ الاعلی» برگرفته شده است.[۱۵۹]

بنا بر احادیث دیگر، نور نخستین، نور اهل بیت، نور «پنج تن خرقه» (آل عبا: محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین)، نور چهارده معصوم بوده است. در این موارد، نور ولایت نه تنها به علی بلکه به همهٔ ائمه اختصاص یافته و نور فاطمه در برخوردگاه دو نور نبوّت و امامت قرار گرفته است. گاه از فاطمه و نور او سخنی به میان نیامده و تنها بر نور پیامبر و امامان دوازده‌گانه تأکید شده است.[۱۶۰] باز در مورد پنج تن آمده است که نام‌های آنها از اسماء خدا برگرفته شده و بر عرش حک شده است. بنا بر حدیث نبوی، هنگامی که آدم با دم روح خدایی زنده شد، به سوی عرش نگریست و پنج نوشته بر آن دید. در پاسخ به پرسش او دربارهٔ این پنج نوشته، خدا چنین می‌گوید:

نخست محمد است از آنجا که من محمودم؛ دوم علی است از آنجا که من عالی (بالاترین) هستم؛ سوم فاطمه است از آنجا که من فاطرم؛ چهارم حسن است از آنجا که من محسن هستم؛ و پنجم حسین است از آنجا که من ذوالاحسانم.[۱۶۱]

در تفسیر آیهٔ ۳۷ از سورهٔ بقره («و آدم کلماتی از رب خویش دریافت») امام جعفر صادق می‌فرماید: «خدا بود و هیچ چیز از خلق او نبود. پس آنگاه خداوند پنج مخلوق از نور عظمت خویش آفرید و بر هریک نامی برگرفته از نام‌های خویش نهاد. او محمود است و پیامبر خویش را محمد نامید. او عالی است و امیرمؤمنان را علی نامید. او فاطر آسمان‌ها و زمین است و از اینجا نام فاطمه را برگرفت. اوست صاحب اسماء حسنی (زیباترین نام‌ها) و از اینجا نام‌های حسن و حسین را برگزید. سپس این نام‌ها را در طرف راست عرش خویش جای داد... کلماتی که آدم از رب خویش دریافت داشت همین پنج اسم بود».[۱۶۲]

در اینجا لازم است بخش معترضه‌ای بیاوریم و برخی از تعاریف ائمه را از «عرش» بازگو کنیم. از این تعاریف چنین برمی‌آید که «عرش» نامی است که به «علم» و «قدرت» خداوند داده شده است. از سوی دیگر، «کرسی» نام تأویلی جنبهٔ آشکار و ظاهر جهان ناپیداست (ظاهر من الغیب) و «عرش»، به همان ترتیب، نمایندهٔ جنبهٔ پنهان و باطن آن جهان است (باطن من الغیب). «کرسی» سرچشمهٔ جهان محسوس است، رویهٔ پیدای جهان ناپیدا، حال آنکه «عرش» ــ که بر آن جوهر نبوت و امامت

نقش شده ــ «دین است؛ دینی که در خود اسرار باطنی جهان غیب و کلید اسرار جهان پیدا را نهفته دارد. به گفتهٔ امام هشتم، «عرش، خداوند نیست. بلکه نامی است برای علم و قدرت خدا و دربرگیرندهٔ همه چیز است.»[۱۶۳]

در حدیثی از امام باقر(ع)، به روایت فرزندش امام صادق(ع)، آمده است: «عرش یعنی دین حق.»[۱۶۴] امام ششم در جای دیگر چنین می‌گوید: «این دو [یعنی کرسی و عرش] دو باب از بزرگترین ابواب جهان غیب‌اند. این دو خود ناپیدایند و در جهان ناپیدا مقرون یکدیگر، زیرا کرسی باب ظاهری جهان غیب است و محلّ برآمدن مخلوقات... و عرش باب باطنی [جهان غیب] است و شامل علم چگونگی و آفرینش و اندازه و حدّ و کجایی و مشیّت و صفت اراده و نیزعلم الفاظ و حرکات و بی‌حرکتی (ترک) و علم بازگشت و آغاز».[۱۶۵]

علم (به معنای علم باطنی راز-آشنایان) و نتیجهٔ آن یعنی نیروهای درونی سحرآسا (که در قاموس ائمه «قدرت» یا «اعاجیب» نامیده شده)، دو عامل اصلی زندگی امام هستند. علاوه بر این، ائمه تعالیم خویش را که اغلب بدان نام «دین حق» داده‌اند، دربردارندهٔ اسرار باطنی جهان و شامل پاسخ به هرگونه معمّا در ساحت قدسی معرفی نموده‌اند. چنان‌که می‌دانیم، دین از نظر امامان شامل دو جنبهٔ وابسته به هم است: جنبهٔ ظاهر که در تعالیم نبی متجلّی است و دیگر جنبهٔ باطنی که در تعالیم امام نهفته است. همچنین می‌دانیم که بنا بر یک نظریهٔ باستانی، چه در حیطهٔ مذاهب و چه در میان سنت‌های جادویی، «اسم» تنها یک ندا نیست بلکه بیان مصوب جوهر مسمّی است. به این ترتیب، عرش که بر آن نام‌های پیامبر و امامان حکّ شده است، جوهر بنیادی نبوّت و امامت یا به عبارت دیگر، جوهر «دین» را در خود دارد. در دو حدیث پیاپی که کلینی در اصول کافی خود نقل کرده، بر همگونی مضمون «عرش» با «دین» امامان تأکید شده است. در حدیث نخست حجت‌های خداوند (یعنی امامان) «حاملان عرش»[۱۶۶] نامیده شده‌اند و در حدیث بعدی خداوند ایشان را «حاملان دین و علم خویش»[۱۶۷] خوانده است. وقتی بدانیم که محتوای مذهب امامیه تا چه اندازه وابسته به شخص معصوم است، می‌توانیم دریابیم که عرش چگونه می‌تواند در عین

حال حامل اسامی ائمه و محمول ایشان باشد. بنابراین، پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا «عرش»، در چارچوب خاصّ امام‌شناسی، نام رمز بنیادی یا جفت آسمانی تعالیم امامان نیست؟ اصرار بر این نکته از آن جهت است که ما پس از این نیز با مضمون عرش در ارتباط با امام‌شناسی سر و کار خواهیم داشت و علاوه بر این به دست آوردن یک دید تحلیلی همه‌جانبه در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد.

در مورد کیفیت انوار ائمه در چندین حدیث از ایشان به عنوان «اشباح نورانی» یاد شده است. در پاسخ به سؤال «شما [یعنی امامان] پیش از آفرینش آدم چه بودید؟»، امام سوم، حسین بن علی، چنین می‌گوید: «ما اشباحی از نور بودیم و دور عرش رحمان می‌گردیدیم.»[۱۶۸] در احادیث مشابه، اصطلاحاتی چون «ارواح نور»[۱۶۹] یا «سایه‌های نورانی»[۱۷۰] به کار گرفته شده است. می‌توان چنین پنداشت که این موجودات نورانی از جوهری بسیار لطیف برخوردار بوده‌اند: «پیش از آفرینش [مادّی]، امام سایه‌ای بود از جنس باد، وزان در طرف راست عرش خدا.»[۱۷۱] با استناد به برخی اطلاعات که البته مبهم و رمزآمیز به نظر می‌رسند، چنین می‌نماید که این مرحلهٔ آفرینش نه در جهان «امّ‌الکتاب» یعنی محل جهش نور نبوت و ولایت، بلکه در جهانی همچنان متعلق به پیش از آفرینش محسوس امّا آفریده پس از جهان اول صورت گرفته است. اصطلاحاتی چون «جهان اول سایه‌ها» (عالم الاظلة الاول) یا «جهان اوّل ذرّه‌ها» (عام الذرّ الاول) که گهگاه در احادیث مربوط به امر خلقت به کار رفته، طبعاً به این جهان دوم اطلاق شده است.[۱۷۲] گذر از جهان «امّ‌الکتاب» به «جهان اوّل سایه‌ها» گویا مرحلهٔ تبدیل نور بی‌شکل به نوری با هیأت انسانی باشد. در یک حدیث نبوی چنین روایت شده است: هنگامی که جبرئیل نام محمد را بر پردهٔ عرش نگاشته دید، از خدا خواست تا محتوای این نام را به او بنماید. خداوند فرشتهٔ خویش را به «جهان اوّل ذره‌ها» برد و در آنجا به وی دوازده شبح بدن‌دار (اشباحا ابدانا) را نشان داد و چنین گفت: «این است نور علی ابن ابی‌طالب، این است نور حسن و حسین» تا نور امام دوازدهم، قائم آل محمد.[۱۷۳] پیامبر در بسیاری از معراج‌های خود به جهان سایه‌ها و ذرّه‌ها سیر می‌کند و در آنجا به مشاهدهٔ انوار دوازده امام (یا چهارده معصوم) می‌پردازد.[۱۷۴]

امّا این موجودات لطیف نورانی چه می‌کنند؟ شناور («معلّقهٔ»[۱۷۵] یا «بین السماء و الارض» به معنای شناور زیرا آسمان و زمین هنوز آفریده نشده‌اند) و در گردش دور عرش خداوند امامان نورانی به یگانگی خداوند گواهی می‌دهند و وی را می‌ستایند. الفاظ بسیاری برای توصیف اعمال ائمه در این مرحله به کار گرفته‌اند و این واژه‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: شهادت به یگانگی (توحید، تهلیل) و ستایش خداوند (تحمید، تمجید، تسبیح، تقدیس). «دوازده شبح نورانی [شناور] میان آسمان و زمین... به توحید و تمجید مشغول‌اند.»[۱۷۶] «خداوند از نور عظمت خویش محمد و علی و یازده امام دیگر را همچون ارواح پوشیده در نور خدایی آفرید تا از پیش از آفرینش وی را بپرستند و بستایند و تقدیس کنند.»[۱۷۷]

از آن پس «سایه‌ها» یا «ذرّات» دیگری در این جهان بی‌زمان وجود می‌یابند. هیچ‌گونه اطلاعی درمورد هنگام این آفرینش یا فاصلهٔ زمانی آن از آفرینش انوار امامان داده نشده است، تنها این را می‌دانیم که زمانی که امامان نورانی خلق شده و به پرستش پروردگار مشغول بوده‌اند، هنوز هیچ چیز وجود نیافته بوده است. بنابراین، خلقت سایه‌های دیگر مرحلهٔ جدیدی در آفرینش است. این سایه‌ها هستی ما قبل مادّی «موجودات پاک» هستند. کتاب‌های حدیث و روایات از چندین نوع «سایه» سخن به میان آورده‌اند. جسته و گریخته و نامنظم شاید بتوان این سایه‌ها را به سه دستهٔ اصلی تقسیم کرد:

۱. سایه‌های موجودات غیرانسانی روحانی که در آینده در آسمان‌ها و زمین ساکن خواهند شد (الروحانیون من اهل السماوات و الارض). به عبارت دیگر، انواع مختلف فرشتگان و موجودات غیرانسانی زمین (از جمله اجنّه).[۱۷۸]

۲. سایه‌های پیامبران به عدد صد و بیست و چهار هزار، با تأکید خاص بر پیامبران اولوالعزم (از نظر امامیه: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد. در اینجا البته صحبت از سایه‌های چهار پیامبر اول است).[۱۷۹]

۳. سایه‌های مؤمنان بنی‌آدم، یعنی سرسپردگان امامان در همهٔ زمان‌ها، رازآشنایان تعالیم باطنی ادیان و نه متدیّنان عادّی (مسلم‌ها) که تنها سرسپردهٔ ظاهر شریعت‌اند.[۱۸۰]

در اینجا مرحلهٔ بستن پیمان مقدّس ماقبل زمان (میثاق) فرا می‌رسد. لفظ «میثاق»

بیش از بیست بار در قرآن به کار رفته و در آنجا به معنای پیمانی است که میان خداوند و انسان‌ها و به‌ویژه پیامبران بسته شده است (میثاق النبیین، مثلاً، قرآن، سورهٔ آل‌عمران/ ۸۱ و سورهٔ احزاب/ ۷). امّا کمابیش همهٔ مفسران هم‌زبانند که لفظ میثاق درمورد پیمان به کار رفته که پیش از تولّد آدمیان میان خداوند و ایشان بسته شده و درمورد درستی این قول به آیات ۱۷۲ به بعد سورهٔ اعراف استناد می‌جویند که در آنها از قضا لفظ میثاق به کار گرفته نشده است:

«هنگامی که پروردگار تو نسلی را از پشت آدم به درآورد و آنگاه آنها را علیه خودشان گواه گرفت و گفت: آیا من پروردگار شما نیستم؟» ایشان پاسخ دادند: «آری، گواهی می‌دهیم.» و این از آن روست که در روز رستاخیز نگویید ما بی‌خبر بودیم.[۱۸۱] در اخبار امامیه مربوط به امر آفرینش مضامین دیگری در اطراف این موضوع مرکزی شکل گرفته است. پیمان نخستین در جهان سایه‌ها و یا ذرّه‌ها واقع شده و به همین علت این جهان را «عالم میثاق» نیز نامیده‌اند. پیمان میان خداوند و سایه‌ها یا ذرّات «موجودات پاک» بسته شده است.[۱۸۲] در احادیث امامیه، این پیمان بنیادین شامل چهار سوگند است: سوگند به بندگی (عبودیت) خداوند؛ سوگند عشق و وفاداری (ولایت) به محمد و رسالت او؛ سوگند به امامان و مأموریت مقدس ایشان و سرانجام، سوگند به مهدی به عنوان نجات‌بخش جهان در آخر زمان.[۱۸۳]

> پس آنگاه خداوند از پیامبران سوگند گرفت و بدیشان گفت: «آیا من پروردگار شما نیستم؟ اینک محمد، آیا او فرستادهٔ من نیست؟ و اینک علی، آیا او پیشوای مؤمنان نیست؟» پیامبران پاسخ مثبت دادند و به این ترتیب نبوّت ایشان استوار شد. و خداوند از پیامبران اولوالعزم سوگند گرفت و بدیشان گفت: «منم پروردگار شما و محمد فرستادهٔ من است و علی پیشوای مؤمنان و پس از او اوصیای او (یعنی امامان بعدی) عهده‌داران امر من و گنجینه‌داران علم من خواهند بود و مهدی کسی است که به توسط او دین خویش را پیروز خواهم گردانید و نیروی خویش را آشکار خواهم نمود و از دشمنانم انتقام خواهم گرفت و خواسته یا ناخواسته پرستیده خواهم شد.» [پیامبران اوالوالعزم] پاسخ دادند: «پروردگارا، گواهی می‌دهیم و شاهد هستیم.»[۱۸۴]

با اینکه در احادیث اشارهٔ دقیقی نرفته است، به نظر نگارنده منطقی است اگر

مرحلهٔ «تعلیم راز» را درست پس از پیمان چهار سوگند قرار دهیم. در روایت آمده که در جهان سایه‌ها انوار معصومین، علوم مقدس را به سایه‌های موجودات پاک آموختند. حال، از سویی این علوم جزو اسرار بوده و از سوی دیگر طبق یک قاعدهٔ کلی که در همهٔ مکاتب باطنی و تعلیمی رواج دارد، دانش سری پس از ادای سوگند به سالک تعلیم داده می‌شود. امام جعفر صادق می‌گوید: «ما ارواحی از نور بودیم در برابر عرش و به سایه‌ها اسرار علم یگانگی و ستایش را می‌آموختیم.»[۱۸۵] در حدیث حسین بن علی آمده است: «ما اشباحی بودیم از نور، در گردش به دور عرش رحمان و به فرشتگان تسبیح و تهلیل و تمجید تعلیم می‌دادیم.»[۱۸۶] از آنجا که انوار پیامبر و امامان، نخستین آفریدگان خدا و نیز نخستین گواهان یگانگی و عظمت پروردگار هستند، علم و عمل خویش یا به عبارت دیگر، توحید و تمجید را به سایه‌های جهان میثاق می‌آموزند. امام هشتم، علی بن موسی‌الرضا، در یک حدیث طولانی که إسناد آن از طریق پدرانش به پیامبر می‌رسد، نکات دیگری دربارهٔ این «تعلیم نخستین» ارائه داده است. این حدیث گاه با عنوان «حدیث برتری پیامبر و حجّت‌های خداوند بر فرشتگان» معرفی شده است (حدیث فضل النبی و الحجج علی الملائکه).[۱۸۷]

محمد(ص): «... ای علی! چگونه ما برتر از فرشتگان نباشیم، حال آنکه ما پیش از ایشان به معرفت پروردگار خود و ستایش و گواهی یگانگی و تقدیس او دست یافته بودیم؟ آری، نخستین چیزی که خداوند آفرید ارواح ما بود و آنگاه زبان ما را به توحید و ستایش خویش گشود. پس چون خداوند فرشتگان را آفرید و ایشان ارواح ما را به صورت نوری یگانه مشاهده کردند، عظمت امر ما را بازشناختند و ما به تسبیح [خداوند] پرداختیم تا به فرشتگان بیاموزیم که ما مخلوقیم و خداوند منزّه از صفات ماست. پس فرشتگان نیز به تسبیح پرداختند و به تنزیه خداوند گواهی دادند. و هنگامی که فرشتگان والایی مرتبهٔ ما را مشاهده کردند، به یکتایی خداوند گواهی دادند. و هنگامی که فرشتگان والایی مرتبهٔ ما را مشاهده کردند، ما به یکتایی خداوند گواهی دادیم تا ایشان بیاموزند که خدایی نیست مگر خداوند یگانه و ما تنها پرستندگانیم و نه خدایان. و هنگامی که فرشتگان بلندی جایگاه ما را مشاهده کردند، ما به بزرگی پروردگار گواهی دادیم تا ایشان بدانند که خداوند بزرگترین است. و چون فرشتگان سالاری و

نیرویی را که خداوند درما نهاده بود، مشاهده کردند، ما چنین سرودیم که: نیرو و قوتی نیست مگر از خداوند، تا فرشتگان بیاموزند که ما را نیرو و قوتی نیست مگر از خدا.[۱۸۸] و هنگامی که فرشتگان آنچه را خدا به ما ارزانی داشته و به موجب آن فرمانبرداری ازما را واجب ساخته، مشاهده کردند، ما چنین سرودیم: ستایش مرخدای راست، تا فرشتگان بدانند که ما از دهش خداوند سپاس‌گزاریم و آنگاه تکرار کردند: ستایش مرخدای راست. پس به واسطهٔ ما بود که فرشتگان به شناخت توحید و تسبیح و تهلیل و تکبیر و تمجید پروردگار راه بردند.»[۱۸۹]

بنا بر برخی اخبار ائمه، واقعهٔ دیگری نیز در جهان سایه‌ها رخ داده است: آفرینش فرزندان آدم به صورت ذرّات از خاک و آب. می‌توان به این مرحله نام «جهان دوم ذرّه‌ها» داد، زیرا این عنوان می‌تواند از یک‌سو روشنگر عنوان «جهان اول ذره‌ها» باشد که پیش از این ذکرش رفت، و از سوی دیگر، منطبق با آفرینش تدریجی جهان‌هایی است که رفته‌رفته از لطافت‌شان کاسته و به مادّیت‌شان افزوده می‌گردد. امام محمد باقر در تفسیر آیهٔ ۱۷۲ از سورهٔ اعراف سخنی را که از پدر خویش، امام زین‌العابدین، شنیده است، چنین بازگو می‌کند:

خداوند یک مشت از خاکی که با آن آدم را آفریده بود برگرفت و بر آن، آب شیرین و گوارا افشاند و آن را چهل روز رها کرد. سپس بر آن آب شور و تلخ افشاند.[۱۹۰] و دیگربار چهل روز آن را به حال خود گذاشت. چون گل تخمیر شد، خداوند آن را محکم بمالید و فرزندان آدم به صورت ذرات از راست و چپ آن به در آمدند. پس خداوند به ایشان دستور داد تا به آتش درآیند. «مردمان راست» (اصحاب الیمین) فرمان بردند و آتش بر ایشان سرد و بی‌آزار شد. «مردمان چپ» (اصحاب الشمال) از فرمان سر باز زدند و به آتش درنیامدند.[۱۹۱]

در اینجا لازم به یادآوری است که درمیان اخبار آفرینش دربارهٔ تقسیم موجودات به دو گروه مخالف، احادیثی به موازات هم و در عین حال مکمّل یکدیگر وجود دارد: از یک‌سو موجودات نور و خرد، و از سوی دیگر، موجودات تاریکی و نادانی. مثلاً «سپاه عقل» و «سپاه جهل»، «مردمان راست» و «مردمان چپ» یا چنان‌که پس از این خواهد آمد، «مردمان علیّین» و «مردمان سجّین». بدیهی است که منظور از این دو گروه

همواره امامان و یاران رازآشنای ایشان، از یک طرف، و دشمنان ائمه و طرفداران‌شان، از طرف دیگر است. فرزندان آدم نیز در برابر خدا سوگند یاد می‌کنند، امّا این سوگند تنها در مورد یک چیز است: یگانگی خداوند. دو نکتهٔ پراهمیت همراه این خبر آمده است. نخست آنکه، پس از ادای این سوگند، «فطرت» آدمیان با شناخت یگانگی خدا سرشته می‌شود، شناختی که به آن، نام «اسلام» داده شده است. چنان‌که می‌دانیم، در اصطلاح امامیه، لفظ «اسلام» که در برابر «ایمان» آورده می‌شود، به معنای سرسپردگی و فرمانبرداری از ظاهر شریعت است. علاوه بر این، اضافه شده که همهٔ فرزندان آدم، چه «مؤمن»، چه «کافر»، همگی این سوگند را ادا کرده‌اند. «مؤمنان» یا «مردمان راست» در این مرحلهٔ آفرینش، تجسّد لطیف «موجودات پاک» بشری متعلق به جهان اول سایه‌ها هستند. پس «مؤمنان» در جهان پیشین، سوگند سه‌گانهٔ «ولایت» یعنی باطن دین را ادا کرده‌اند. حال آنکه «مردمان چپ» با آنکه از فطرت اسلام برخوردارند، از آنجا که «ولایت» را بازنشناخته‌اند فطرت و سوگند یگانهٔ خود را فراموش کرده و در ورطهٔ کفر سقوط خواهند کرد.[۱۹۲]

نقش اصلی معصومان در جهان ذرّه‌ها البته آموزش اسرار علم توحید و علم تمجید به «موجودات پاک» است و مشخصهٔ اصلی آنها نیروی خارق‌العادهٔ بصیرت است. به این معنی که پیامبر و امامان در بطن «ذرّات» یا «گل» فرزندان آدم، اعم از «پاک» و «ناپاک»، نهاد و سرنوشت آیندهٔ ایشان را با تمام جزئیات آن «می‌بینند». گاه برخی از نیروهای درونی امامان، مثلاً، نیروی اشراف بر ضمیر یا نیروی فراست، در زمان حیات ایشان در جهان محسوس، به عنوان خاطرهٔ آنچه ایشان به گل آدمیان در جهان ذره‌ها دیده‌اند، شمرده شده است.[۱۹۳] بنابراین ما شاهد نوعی از نمونهٔ بنیادین دو خصلت وجودی امامان در این دو مشخصهٔ معصومان [در عالم اول ذره‌ها] یعنی رازآشنایی و نیروی خارق‌العادهٔ بصیرت هستیم. دو خصلت امامان عبارتند از علم راز باطن و توانایی انجام معجزات. در ادامه به این دو موضوع باز می‌گردیم.

برای روشن‌تر شدن مطالب، خالی از فایده نخواهد بود اگر آنها را در جدول زیر خلاصه کنیم:

عوالم	ساکنان و نقش آنها
نور خدا	
اُمّ‌الکتاب	انوار بی‌صورت «معصومین» (عقل)
عالم اول ذره‌ها یا عالم سایه‌ها یا عالم میثاق	انوار تشکیل‌شده از معصومین (توحید و تحمید، تمجید، تسبیح، تقدیس) تعلیم راز بعد از چهار سوگند شناخت ظاهر و باطن سایه‌های موجودات پاک (فرشتگان، پیامبران، مؤمنان = سپاه عقل) (چهار سوگند ظاهر و باطن و پس از آن یادگیری اسرار توحید و تحمید، تمجید، تسبیح و تقدیس)
عالم دوم ذره‌ها	ذرات فرزندان آدم آفریده از گِل (مردمان راست= سپاه عقل = مؤمنان) (مردمان چپ = سپاه جهل = دشمنان)
به سوی خلقت جهان مادی، محسوس	

۲.۲ انسانیت آدم: سفر نور

آفرینش جهان مادّی و در بطن آن امر اساسی آفرینش «ارواح»، «قلوب» و «ابدان» طبعاً باید پس از این مرحله قرار گیرد. در اینجا نیز موجودات یکباره به دو گروه مخالف هم‌ستیز، بخش‌بندی شده‌اند: امامان و شاگردان ایشان از یک‌سو و دشمنان ائمه و طرفداران‌شان از سوی دیگر. از خلال احادیث بسیار، مطالب زیر را که در آنها موازات دقیقی مراعات شده است می‌توان استخراج کرد: روح و قلب معصومین از خاکی که در بالای «علیّین» قرار گرفته، آفریده شده و بدن او از خاک «علیّین»؛ روح و قلب مریدان امام، همچون روح و قلب انبیاء، از خاک بدن امام کیهانی و بدن مریدان امام و انبیا از خاکی برگرفته از زیر «علیّین» آفریده شده است. از طرف دیگر، ارواح و دل‌ها و بدن‌های دشمنان امام از خاک «سجّین» و ارواح و دل‌های طرفداران دشمنان از همین خاک و بدن‌های طرفداران از خاکی برگرفته از زیر «سجّین» آفریده شده‌اند.[۱۹۴]

[بالاتر از علّیّن] ارواح و قلوب معصومین	
[علیین] بدن‌های معصومین	[سِجّین] ارواح، قلوب و بدن‌های دشمنان
ارواح و قلوب پیروان وفادار ائمه و ارواح و قلوب انبیا	ارواح و قلوب طرفداران دشمنان
[پایین‌تر از علیین] بدن‌های پیروان معصومین و بدن‌های انبیا	[پایین‌تر از سجیّن] بدن‌های طرفداران دشمنان

واژه‌های «علیّین» (یا صورت فاعلی «علّیّون») و «سجّین» قرآنی هستند و به ترتیب در آیات ۱۸ تا ۲۱ و ۷ تا ۹ سورهٔ مطففین (۸۳) آمده‌اند:

به راستی کتاب نیکان (ابرار) در علیّین است. و چه چیزی علیّین را به تو خواهد شناساند؟ [علییّن] کتابی است پوشیده از نوشته. آنها که در نزدیکی خدا پذیرفته شده‌اند آن را درخواهند یافت.[۱۹۵] به‌راستی کتاب بدکاران (فجّار) در سجّین است. و چه چیزی سجّین را به تو خواهد شناساند؟ [سجین] کتابی است پوشیده از نوشته.[۱۹۶]

مفسران قرآن، «علییّن» و «سجّین» را، به ترتیب، یکی از طبقات برین بهشت و یکی از گودال‌های ژرف دوزخ تعبیر کرده‌اند. ریشهٔ عربی «ع ـ ل ـ و» یا «ع ـ ل ـ ی» مفهوم بالا بودن، بلند بودن یا چیرگی را می‌رساند و ریشهٔ «سجن» مفهوم زندانی و گرفتار بودن یا فرورفتن. برخی دیگر از متفکران اسلامی به متن قرآن نزدیک‌تر مانده و علّیّین و سجّین را نام دو کتاب خدایی دانسته‌اند که در آنها «نام»های رستگاران و گمراهان نوشته شده است. مضمون علّیین با مفهوم اخیر با مضمون «درخت زندگی» در سنت یهودی ـ مسیحی قابل مقایسه است (سفر خروج ۳۲ـ۳۳؛ کتاب دانیال نبی ۱۲:۱؛ مزامیر ۲۹:۶۹؛ انجیل لوقا ۲۰:۲۰ کتاب وحی یوحنا ۱۵:۲۰. واژهٔ «علییون» در زبان‌های عبری و کلدانی وجود دارد و معنای «بسیار بلندپایه» می‌دهد). در سنت امامیه، آیه‌هایی که ذکر شد، کماییش همیشه در بطن احادیث مربوط به آفرینش از خاک علیین و سجین به کار گرفته شده‌اند و با اینکه از تفاسیر ائمه دربارهٔ این آیات چیز زیادی در دست نیست،[۱۹۷] با این‌همه می‌توان گفت هر دو مفهوم اسم مکان و اسم کتاب همزمان در این احادیث موجود است، خاصه آنکه در مذهب امامیهٔ اوّلی،

یک «کتاب» کیهانی می‌تواند یک جهان ماورای طبیعی نیز باشد (رجوع شود به پیش از این درمورد «امّ‌الکتاب»).[۱۹۸] در یک حدیث از امام جعفر صادق «عرش» جایگزین «علّیین» شده است:

خداوند ما را [یعنی وجود نورانی ما یا ارواح ما را] از نور عظمت خویش آفرید و سپس از گلی سر به مهر و پنهان برگرفته از زیر عرش، خلقت ما را شکل بخشید و نور ما را در شکل ما جای داد. از این روست که ما بشرهایی نورانی هستیم و آنچه [خداوند] در آفرینش بهرهٔ ما قرار داد هیچ‌کس را از آن نصیبی نیست. و خداوند ارواح مؤمنین ما را از گل ما آفرید و بدن‌های ایشان را از گل دیگری، همچنان سر به مهر و پنهان، امّا پست‌تر از گل ما و خداوند از میان آفریدگان چنین بهره‌ای را تنها از آنِ مؤمنین ما و پیامبران ساخت. از اینجاست که تنها ما و ایشان [یعنی تعلیم‌یافتگان ما، انسان‌های پاک، پیامبران و مریدان ائمه] سزاوار آنیم که انسان خوانده شویم، حال آنکه دیگران مگسانی هستند سزاوار آتش دوزخ [ترجمهٔ تحت‌اللفظی: «از اینجاست که ما و ایشان انسان شدیم و دیگر انسان‌ها، مگسانی برای آتش و به سوی آتش»].[۱۹۹]

دو نکتهٔ دیگر این احادیث در اینجا قابل بررسی است. نخست آنکه برابری وجودی میان مریدان امامان (یا به عبارت دیگر، رازآشنایان باطن دین) و پیامبران بار دیگر برقرار شده است، برابری‌ای که درجهٔ معنوی یکسانی به این دو گروه می‌بخشد. چنان‌که پیش از این گفتیم، این دو گروه بشری و نیز فرشتگان در یک «زمان» به صورت سایه در جهان اول ذرّه‌ها آفریده شده و چهار سوگند توحید و ولایت را ادا کرده و سرانجام اسرار علوم مقدس را از معصومان فراگرفته‌اند. بنا به عقیدهٔ امامیه، رازآشنایان باطن دین در ترازوی قدسی جهان و در نبرد علیه سپاه جهل، هم‌سنگ پیامبرانند. نکتهٔ دوم، هم‌جنسی و هم‌سنخی قلب مرید امام و بدن امام است. این مضمون به نظر نگارنده پایهٔ کیهانی و بنیاد آسمانی مهم‌ترین عمل معنوی مذهب امامیهٔ نخستین یعنی عمل «دیدن با قلب» یا «دیدن در قلب» (الرؤیة بالقلب)[۲۰۰] است.

پس از آفرینش مادّی نوع بشر نور یگانه و توأمان نبوت و امامت یا نور محمد و علی به وسیلهٔ خداوند در آدم نهاده شد.[۲۰۱] به جهت این نور بود که فرشتگان فرمان

یافتند در برابر آدم سجده کنند و ایشان همگی اطاعت کردند جز ابلیس که از فرمان الاهی سر باززد و به واسطهٔ سرکشی غرورآمیز خویش ملعون خداوند گردید.[۲۰۲]

سپس خداوند آدم را آفرید و ما را در پشت (صُلب) او نهاد و فرشتگان را فرمود در برابر او به سجده افتند تا ما [از ورای آدم] ستایش شویم. سجدهٔ فرشتگان گواه پرستش خداوند و احترام به آدم و فرمانبری او به دلیل حضور ما در پشت او بود.[۲۰۳]

از آدم به این سو، نور نبوت ـ ولایت «مسافرت» خویش را در نسل‌های بشری آغاز می‌کند و مکان‌ها و زمان‌های تاریخ مقدس انسانیت (انسانیت فعلی؟) را در می‌نوردد تا به «محمل»های مقدّر خویش، یعنی محمد(ص) و علی(ع) تاریخی، برسد و از طریق ایشان به امامان دیگر منتقل شود. پیامبر می‌گوید:

> ما اشباحی از نور بودیم تا آنجا که خداوند اراده نمود صور ما را بیافرینند و آنگاه ما را ستونی از نور ساخت و در پشت آدم افکند و ما را از پشت پدران و زهدان مادران گذرانید بی‌آنکه ناپاکی شرک و زنای کفر ما را آلوده سازد و چون ما را به پشت عبدالمطلّب [نیای مشترک محمد و علی] رسانید، نور را به دو بخش تقسیم نمود و نیمی را در پشت عبدالله [پدر پیامبر] و نیم دیگر را در پشت ابوطالب [پدر علی] قرارداد. نیمی که به من می‌رسید در بطن آمنه [مادر پیامبر] قرار گرفت و وی مرا به دنیا آورد و به همین ترتیب نیمی که به علی می‌رسید در بطن فاطمه دختر اسد [مادر علی] قرار گرفت و علی را زاد. پس از آن [خداوند]، عزّ و جل، ستون نور را به من بازسپرد و من والد فاطمه شدم و به همان ترتیب ستون نور را به علی سپرد و وی والد حسن و حسین شد... پس این نور از امامی به امام دیگر تا روز رستاخیز منتقل خواهد شد.[۲۰۴]

بنا بر این حدیث و احادیث دیگر و با استناد به الفاظی که در آنها به کار رفته ـ به‌ویژه «پشت‌ها» (اصلاب) و «زهدان‌ها» (ارحام) ـ چنین می‌توان اندیشید که انتقال «وصیت نورانی» از طریق جسمانی یا به عبارتی به وسیلهٔ مایع منوی انجام می‌پذیرد. این مایع حامل نور نبوت ـ امامت (یا به نظر اغلب نویسندگان اهل تسنّن، حامل نور نبوت) است و بدن حامل خود و به‌ویژه پیشانی او را درخششی غیرعادی می‌بخشد.[۲۰۵] امّا، بنا بر گروه دیگری از احادیث، انتقال نور از طریق روحانی نیز انجام می‌گیرد، و در این صورت سلسلهٔ تعلیمی انبیا و اوصیای ایشان (یعنی امامان هریک از

پیامبران) را وسیلهٔ انتقال نور دانسته‌اند. برخلاف نوشته‌های اهل تسنّن در این دوره، در احادیث امامیه گفته شده که تمامی نیاکان پیامبر، چه جسمانی و چه روحانی، همگی از نور محمد و علی روشن بوده‌اند، و چنان‌که پیش از این اشاره شد، نور تنها پس از رسیدن به عبدالمطلب به دو بخش تقسیم شده است. در حدیث نبوی چنین آمده است:

من و علی از نوری یگانه آفریده شده‌ایم... هنگامی که آدم در بهشت بود ما در پشت او بودیم... هنگامی که نوح به کشتی برآمد ما در پشت او بودیم. هنگامی که ابراهیم به آتش افکنده شد، ما در پشت او بودیم. خداوند همچنان ما را از پشت‌های پاک به زهدان‌های پاک منتقل نمود تا به عبدالمطلب رسیدیم و آنجا نورما را دو بخش کرد.[۲۰۶]

سنت امامیه دو دودمان مشخص برای پیامبر و امامان قائل شده است. دودمان نخست ــ که ما آن را «دودمان طبیعی» خواهیم نامید ــ با دودمانی که سیره‌های سنّی برای پیامبر قائل شده‌اند مطابقت دارد. البته، گذشته از چند تفاوت جزئی، که آن هم معلول دگرگونی ناگزیر نام‌ها در متون مختلف است. دودمان دوم، «دودمان روحانی»، از سلسلهٔ ناگسستهٔ پیامبران و امامان ایشان تشکیل شده و خاصّ سنت امامیه است.[۲۰۷] برای برقرار کردن این دو دودمان، البته، نگارنده از منابع اثنی‌عشریه (به‌ویژه آثار ابن‌بابویه و ابن‌عیاش جوهری) استفاده کرده و برای تصحیح و تکمیل آنها از مطالب کتاب اثبات الوصیه، اثر قدیمی شیعی منسوب به مسعودی (م ۳۴۵/ ۹۵۶) که یکسره به مضمون «وصیت» اختصاص یافته[۲۰۸] و نیز از نام‌های اشخاص مقدس کتاب‌های عهد عتیق و عهد جدید بهره گرفته است، با این‌همه برخی نام‌ها ناشناختنی باقی مانده‌اند:

۱. «دودمان طبیعی» در سیر صعودی: محمد ــ عبدالله (یا علی و ابوطالب) ــ عبدالمطلب ــ هاشم ــ عبد مناف ــ قصی (یا فهر) ــ کلاب ــ مرّه ــ کعب ــ لؤی ــ غالب ــ (فهر) ــ مالک النضر (یا قریش) ــ کنانه ــ خزیمه ــ مدرکه ــ الیاس ــ مضر ــ نزار ــ معدّ ــ عدنان ــ اودّ ــ ادد ــ الیسع ــ الهمیسع ــ سلامان ــ نبت ــ حمل ــ قیدار ــ اسمعیل («پدر اعراب») [از اینجا دودمان به میان غیر اعراب

می‌رود] ــ ابراهیم ــ تاره (thare) ــ ناحور (nachor) ــ سروغ (sarug) ــ ارعو (reu) ــ فالج (phaleg) ــ هابر (heber) ــ شالح (sale) ــ ارفحشد (arphaxad) ــ سام ــ نوح ــ لامک (lamech) ــ توّشلح (mathusalem) ــ اخنوخ (henoch) یا ادریس ــ یارد (jared) ــ مهلائیل (malaleel) ــ قینان (cainan) ــ انوش (enos) ــ شیث ــ آدم.[۲۰۹]

۲. «دودمان روحانی» در سیر نزولی: آدم ــ شیث (یا هبة‌الله) ــ قینان ــ مخلت (؟) ــ (دگرگونهٔ مهلائیل؟) ــ محوق (؟) ــ غثمیشا (یا غنمیشا یا غثمیثا؟) ــ اخنوخ (ادریس) ــ نوح ــ سام ــ غثاس (یا عثامر؟) ــ برغیشاسا (یا برعیثاشا؟) ــ یافث (japhet) بره (؟) (دگرگونهٔ تاره؟) ــ جفنه (یا جفشه یا جفیش؟) ــ عمران ــ ابراهیم ــ اسمعیل ــ اسحق ــ یعقوب ــ یوسف ــ بثریا (؟) شعیب ــ موسی ــ یوشع (josue) ــ داوود ــ سلیمان ــ آصف بن برخیا ــ زکریا ــ عیسی ــ شمعون ــ یحیی ــ منذر بن شمعون ــ سلمه (یا سلیمه) ــ برده (یا برزه یا بالط یا ابی. آیا منظور از این نام اخیر یک پدر روحانی نیست؟) ــ محمد ــ علی ــ یازده امام دیگر.[۲۱۰]

برخی از پیامبران بزرگ کتب عهد عتیق و عهد جدید (به‌ویژه پیامبران اولوالعزم) و امامان ایشان در هر دو دودمان به چشم می‌خوردند. مرتبهٔ والای ایشان مرهون حضور نور محمد و علی در آنهاست (و در نتیجه نور یازده امام دیگر، زیرا علی نمایندهٔ همهٔ ائمه است) و از اینجاست که در احادیث ائمه، امامان دوازده‌گانه همواره با انبیاء بنی‌اسرائیل مقایسه شده و همواره برتری‌شان تأیید گردیده است. در حدیث نبوی چنین آمده است:

منم برترین انبیاء و وصی من [یعنی علی] برترین اوصیاست و وصیّون او [یعنی ائمهٔ دیگر]، برترین وصییون [آیا در اینجا «اوصیاء» و «وصییون» معنای متفاوت دارند؟ چرا دو واژهٔ متفاوت به کار گرفته شده است؟]. دانشمندان (علماء) ورثهٔ پیامبرانند... دانشمندان امّت من همچون پیامبران بنی‌اسرائیل‌اند.[۲۱۱]

انتقال نور شاید مهم‌ترین عامل «وصیت» باشد.[۲۱۲] این انتقال را در متون امامیه با چند واژه نامیده‌اند: «نقل»، «تقلّب» (به معنای تحت‌اللفظی «بازگشت» یعنی «سفر بازگشت» نور به سوی محمد و علی که در واقع سرچشمهٔ نور بوده‌اند و یا شاید هم

برگرفته از لفظ «قالب» به معنای کالبد جسمانی حامل نور) و یا «تناسخ» (که چون اغلب در چارچوب عقاید «تناسخیان» مورد مطالعه قرار گرفته معنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر را یافته است،[۲۱۳] حال آنکه در اینجا به معنای انتقال نور نبوّت ـ ولایت است). علی در یکی از خطبه‌های خویش می‌گوید: خداوند ایشان را [یعنی انوار معصومین را] در برترین مخزن‌ها نهاد [یعنی پشت پدران] و در بهترین قرارگاه‌ها قرار داد [یعنی زهدان مادران] و به این ترتیب والاترین پشت‌ها ایشان را به پاکیزه‌ترین زهدان‌ها تناسخ دادند.»[۲۱۴] کمیت بن زید اسدی (م. ۱۲۵/ ۷۴۳)، در ستایش نور پیامبر از همین واژه بهره گرفته است:

ما بين حوّاء إن نُسِبتَ الى آمنِة تمّ نبتُك الهدبُ قرناً فقرنا تناسخوك لك الفضّة منها بيضاء و الذهبُ.

شاخه‌های سترگ درخت تو دودمانت را از حوّاء تا آمنه درنوردیده است. نسل اندرنسل تناسخ تو درخشان همچون سیم و زر انجام یافته است.[۲۱۵]

گویا این واژه با معنای اولیهٔ «انتقال نور نبوت ـ ولایت» ریشهٔ امامی داشته است و سپس از طریق شیعیان غالی، که با امامیه در ارتباط بوده‌اند، به میان تناسخیان رسوخ کرده و رفته‌رفته معنای «انتقال روح» پیدا کرده است.

تاکنون مطالعاتی چند درمورد مضمون «وصیت» در اسلام به طور اعم و در تشیع به طور اخصّ انجام گرفته است.[۲۱۶] بیشتر پژوهشگران آن را در یک مضمون سیاسی خلاصه کرده‌اند (هاجسن، وات، شارون، مومن). دودمان‌های دوگانهٔ «طبیعی» و «روحانی» برای برخی دیگر نشانهٔ «ضدیت عرب و ایرانی» (گلدتسیهر) یا نشانهٔ «اختلافات اعراب شیعهٔ شمالی و اعراب شیعهٔ جنوبی» (رویین) بوده است. با وجود گستردگی اطلاعات و استواری استدلال‌های این پژوهندگان، برخی به دیدگاهی بسیار محدود و برخی دیگر به نتایجی قابل تردید رسیده‌اند. مسألهٔ درهم‌آمیختگی اقوام و فرهنگ‌ها در آغاز اسلام هنوز روشن نشده است. شباهت جریان‌های فکری ناگزیر نشانهٔ تأثیر فرهنگی نیست، خاصه آنکه گاه شکل‌های یکسان محتواهای متفاوت دارند و گاه، به عکس، شکل‌های متفاوت محتواهای یکسان. در چارچوب تاریخ

اندیشه مسألهٔ نیروی حیاتی یک عقیدهٔ قدیمی و قدرت تأثیر آن در شکل و محتوای عقاید جدید هنوز حلّ نشده است. با چنگ زدن به مفهوم قبیله و منطقه نمی‌توان همیشه مسألهٔ پذیرش و گوارش عقاید و مضامین پیچیده را حلّ کرد و بدیهی است که نمی‌توان در طی یک فصل یا یک مقاله کلاف سردرگم تأثیر و تأثر عقاید مذهبی را از هم گشود. چنین احتیاطی به نگارنده حکم می‌کند که در محدودهٔ مطلب خویش بماند و مسأله را در چارچوب تعالیم امامیه و از خلال جهان‌بینی آن بسنجد. البته روشن است که مضمون «وصیت مقدس» از آنجا که مشروعیّتی بدون چون و چرا به اوصیا می‌بخشد، خواه‌ناخواه بُعدی سیاسی پیدا می‌کند، امّا این مضمون، به نظر نگارنده، بیش از هر چیز به عنوان کاربرد دو عقیدهٔ جزمی امامیه قابل بررسی است: نخست اینکه، زمین هرگز نمی‌تواند از حجّت خدا خالی باشد، زیرا در این صورت جهان زمینی محکوم به نابودی است. («ان الارض لا یخلو من الحجّه»، «لو بقیت الارض بغیر امام لساخت»، «لو لم یبق فی الارض الّا اثنان لکان احدهما الحجّه.»)

امامان دوازده‌گانهٔ تاریخی در امتداد سلسلهٔ ناگسسته و ناگسستنی همهٔ امامان گذشته از آغاز آفرینش تا امروز قرار دارند، سلسله‌ای که ضامن هستی جهان است و آخرین حلقهٔ این زنجیر مقدس، امام دوازدهم، مهدی موعود است که تا پایان زمان این دورهٔ بشریت، حاضر امّا ناپیداست. دوم اینکه، بنا بر عقیدهٔ شیعه، هر واقعیتی دارای ظاهری است و باطنی. بنا بر این نظریه، می‌توان چنین اندیشید که «دودمان طبیعی» جنبهٔ ظاهری انتقال نور نبوت ـ ولایت بوده که به وسیلهٔ مایع منوی انجام پذیرفته، حال آنکه «دودمان روحانی» جنبهٔ باطنی این انتقال بوده و از طریق تعلیم راز شکل گرفته است.*

۳.۲ رؤیت بالقلب (دیدن با دل یا در دل)

چنین به نظر می‌رسد که «الرؤیة بالقلب» («دیدن با دل» یا «دیدن در دل») ثمرهٔ

---

* متن فارسی این بخش پیشتر به وسیلهٔ مؤلف محترم در ایران‌نامه، مجلهٔ تحقیقات ایران‌شناسی، شمارهٔ ۳۶، پاییز ۱۳۷۰، صص ۶۶۴ـ۶۶۶، با نام «پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیع دوازده‌امامی اولیه» به چاپ رسیده که در اینجا بر پایهٔ متن انگلیسی به دست مترجم ویرایش و به‌روز گردیده. م.

روحانی برخی از جنبه‌های مربوط به «امام نورانی» باشد و اصول نظری آن ریشه در عوامل کیهان‌شناختی ـ امام‌شناسی داشته باشد.[۲۱۷] این موضوع، که تاکنون از نظر متخصصان پوشیده مانده، با «مراکز لطیف» بدن مربوط است و خود روشنگر دو بُعد از تعالیم ائمه است، یک بُعد انسان‌شناسانه و دیگر جنبهٔ عملی معنویت در تشیع نخستین. پیش از پرداختن به اصل مطلب لازم است نکاتی چند از علم توحید امامیه یادآوری شود. در مورد این نکات تاکنون پژوهش‌هایی شده است، امّا این پژوهش‌ها آن نکته‌ها را اغلب خارج از چارچوب عقیدتی کلی و به ویژه جدا از پایه‌های کیهان‌شناختی آنها بررسی کرده‌اند و غرض از این مقدمه تکمیل این‌گونه نارسایی‌های مطالعات گذشته است.[۲۱۸]

بنا بر علم توحید امامان، وجود خدایی مطلقاً برتر از هرگونه فکر و خیال و اندیشه است. خداوند، در مرتبهٔ اطلاق در وهم ناگنجیدنی است که هیچ سخنی دربارهٔ وی نمی‌توان گفت مگر آنچه خود در کتاب‌های آسمانی دربارهٔ خود گفته است. از این رو، واژهٔ «شیء» را، که بار معنایی آن کاملاً خنثی است، می‌توان در مورد خداوند به کار گرفت. در پاسخ به این سؤال که «آیا می‌توان گفت که خداوند شیء است؟» امام محمد باقر می‌گوید: «آری، زیرا [این لفظ] خداوند را خارج از دو مرز تعطیل و تشبیه قرار می‌دهد.»[۲۱۹] امام ششم، جعفر صادق، می‌گوید: «خدا شیئی است متفاوت با اشیاء. مقصود از شیء معنای آن است، یعنی حقیقت شیئیت، بی‌آنکه جسم و صورتی در کار باشد.»[۲۲۰] عبدالرحمن بن ابی‌نجران از ابوجعفر ثانی (یعنی امام نهم، محمد جواد) می‌پرسد: «آیا می‌توان خداوند را شیء دانست؟» امام پاسخ می‌دهد، «آری [امّا شیئی] غیرمعقول و غیرمحدود. خداوند با هرآنچه در خیال تو در مورد اشیاء می‌گنجد متفاوت است. هیچ شیئی به او مانند نیست و هیچ خیالی قدرت تصور او را ندارد و خیال‌ها چگونه توانند او را تصور کنند، حال آنکه او با هرآنچه در عقل گنجد و در خیال آید، تفاوت دارد. آری، خداوند را تنها می‌توان شیئی غیرمعقول و غیرمحدود فرض نمود».[۲۲۱]

در تعالیم امامان، خداوند آن شیئی است که انسان درباره‌اش می‌تواند تنها بیان «سلبی» داشته باشد. شیئی که هرگونه تصوّر معقول را از خود سلب می‌کند. بسیاری از

اخبار ائمه در باب خداشناسی دربارهٔ نفی نسبت‌های گوناگون به خدا است: نفی جسم و صورت،[۲۲۲] نفی زمان و مکان، سکون و حرکت، نزول و صعود، توصیف و تمثیل،[۲۲۳] و جز آنها. با این همه، خداوند با رحمت بیکران خویش اراده کرده است تا خود را به آفریدگان بشناساند و از این رو برخی اسم‌ها و صفت‌ها برای خود برگزیده است. برخی صفات متعلق به ذات و برخی دیگر متعلق به فعل او هستند. صفات ذاتی آنهایی هستند که خداوند از ازل بر خود نهاده و ضد آنها را مطلقاً از خود سلب کرده است. مثلاً، خداوند همیشه «زنده» بوده (الحیّ) و هرگز نمی‌تواند غیر آن باشد یا همیشه «دانا» (العلیم) بوده و هست و صفاتی چون «عادل» و «قادر» و «بصیر» از این گونه‌اند. صفات فعل پس از آفرینش وجوب یافته‌اند و ضدّ آنها نیز در مورد خداوند به کار رفته است. مثلاً، خداوند، «بخشنده» است (العفوّ) امّا «انتقام‌گیر» نیز می‌تواند باشد (المنتقم)، «راضی» هست امّا «ساخط» نیز می‌تواند باشد و مانند اینها.[۲۲۴] صفات ذات متعلق به وجه دست‌نیافتنی و تصورناپذیر خدا هستند، حال آنکه صفات فعل ــ که در مورد همهٔ آفریدگان و به‌ویژه نوع بشر به کار بسته می‌شوند ــ دارای تعدادی محمل یا محل ظهور یا «عضو» هستند که از راه آنها به کار بسته و در عالم آفرینش اجرا می‌شوند. معصومان، «اعضای فعّال» خداوند هستند و از این روست که امامان در سراسر اخبار و احادیث خود تکرار کرده‌اند که «ما چشم خدا، دست او، وجه او، قلب او، پهلوی او، زبان او، گوش او و... هستیم.»[۲۲۵] از طریق این «اعضا»ی خدایی است که آفریدگان و به‌ویژه انسان‌ها می‌توانند به شناسایی صفات فعل خدا دست یابند. به این ترتیب، دو ساحت وجودی در هستی خداوند می‌توان بازشناخت، یکی ساحت ذات، که وصف‌ناپذیر است و تصورناپذیر و ورای هرگونه فهم و حدس و اندیشه؛ و دیگری ساحت افعال که به وسیلهٔ «اعضا»ی خداوند، یعنی امامان، به اجرا در می‌آید. به این ترتیب ایشان وسیلهٔ شناساندن وجه شناختنی خداوند به آفریدگانند. این ساحت، ساحت ظهورپذیر و متجلّی خداوند است؛ خداوند ناشناخته‌ای که می‌خواهد شناخته شود. برای تأکید بر این معناست که امام «حجّت»، «خلیفه»، «صراط»، و «باب» خدا خوانده می‌شود و یا اصطلاحات قرآنی «بزرگترین نشانه» («الآیة الکبری»، سورهٔ

نازعات/ ۲۰)، «والاترین رمز» («المثل الاعلی»، سورهٔ نحل/ ۶۰) و یا «استوارترین رشته» («العروة الوثقی»، سورهٔ بقره/ ۲۵۶؛ سورهٔ لقمان/ ۲۲) در مورد او به کار رفته است.[۲۲۶] به این ترتیب دوگانگی «ذات/ اعضا»، وجهی است از بخش‌بندی حقیقت به «باطن» و «ظاهر». «باطن» خدا یا جنبهٔ پنهان و ظهورناپذیر او همان «ذات» اوست و «اعضا»ی خدا یا «ظاهر» او، یعنی جنبهٔ تجلی‌یافتهٔ او، امام است هم به معنای کیهانی و وجودی آن و هم به معنای مظاهر تاریخی. امام کیهانی کلی، یعنی همهٔ امامان دوره‌های گوناگون تاریخ بشر. پس، شناخت حقیقت امام یعنی شناخت آنچه از خداوند شناختنی است. امام سوّم، حسین بن علی، خطاب به مریدان خویش می‌گوید:

> «خداوند تنها از آن رو بندگانش را آفرید تا او را بشناسند، و چون او را شناختند، بپرستند و چون او را پرستیدند از پرستش غیر او بی‌نیاز شوند.» آنگاه فردی از امام می‌پرسد: «شناخت خداوند چیست؟» و امام پاسخ می‌دهد: «برای مردم هر دوره شناخت امام [آن دوره] که اطاعت از او برایشان واجب است».[۲۲۷]

پس مقصود از آفرینش، شناخت آفریدگار است به وسیلهٔ آفریدگان و از آنجا که امام در مقام انسان ربانی کلی «والاترین رمز» یعنی تجلّی جنبهٔ قابل شناخت خداست، پس غایت و هدف آفرینش امام و شناخت اوست. «آنکه ما [یعنی امامان] را شناخت خدا را شناخته است و آنکه ما را بازنشناخت خدا را بازنشناخته است».[۲۲۸] به قول امام جعفر صادق، «از [طریق] ماست که خداوند شناخته می‌شود و از [طریق] ماست که پرستیده می‌شود.»[۲۲۹] و باز هم او می‌گوید، «اگر خدا نبود ما شناخته نمی‌شدیم و اگر ما نبودیم خدا شناخته نمی‌شد.»[۲۳۰] «خداوند ما را در میان بندگانش چشم خویش قرار داد و در میان آفریدگانش زبان سخنگوی خویش و بر سر پرستندگان خویش دست نیک‌خواهی و مهربانی خویش. و ما را وجه خویش قرار داد که از طریق آن به سوی او متوجه شوند و آستانهٔ خود که از طریق آن به سوی او هدایت شوند و نیز گنجینهٔ خود در آسمان و زمین... از طریق عبادت ماست که خداوند عبادت می‌شود. اگر ما نبودیم خدا پرستیده نمی‌شد.»[۲۳۱]

حال بازگردیم به مسألهٔ رؤیت خدا. این مسأله، امکان یا عدم امکان آن، چگونگی

آن، رویداد آن در جهان یا در جهان پسین، روابط آن با مسألهٔ کلّی‌تر تجلّی خدا و بحث و جدل‌های مربوط به آن صفحات بسیاری از کتاب‌ها و رساله‌های کلامی را فراگرفته و فصول مهمی را اشغال کرده است.[۲۳۲] دیدگاه امامیّه در این باب، که تاکنون چنان‌که باید بررسی نشده، از دو بخش به هم‌پیوسته و مکمّل یکدیگر تشکیل شده و بداعت آن یکی در اهمیتی بنیادی است که درآن به نقش امام داده شده و دیگر در فراتر رفتن از استدلال‌های نظری کلامی و دست یازیدن به تجربهٔ درونی مستقیم و شهودی. در تعالیم امامان، مؤمن شیعی دعوت شده است تا با پیگیری این دیدگاه از دوگانگی «تشبیه» و «تعطیل» در امان بماند، یعنی از یک‌سو، زیاده شباهت قائل شدن میان خالق و مخلوق و از سوی دیگر جدا دانستن خدا از هرگونه واقعیت شناختنی و در نتیجه رها نمودن هرگونه کوشش برای شناخت او. چنان‌که گفتیم، دیدگاه امامان را به دو بخش می‌توان تقسیم کرد: نخست بر ناممکنی دیدار خدا، چه در دنیا و چه در آخرت، تأکید شده است. در خبری از امام جعفر صادق به نقل از «پدران» خویش، چنین آمده که روزی پیامبر با دیدن مردی که در حین نماز چشمان خود را سوی آسمان بلند می‌کرد، خطاب به او چنین گفت: چشمانت را فرو انداز چون او را نخواهی دید.»[۲۳۳] روزی ابوقرّهٔ محدّث به دعوت یکی از شاگردان امام رضا به مجلس امام می‌آید و به او می‌گوید:

«به ما [ناقلان حدیث] چنین خبر رسیده که خداوند قدرت «شنیدن» و «دیدن» [یعنی شنیدن کلام خدا و دیدن خدا] را به دو پیامبر داد، قدرت شنیدن را به موسی و قدرت دیدن را به محمّد.» امام رضا(ع) می‌فرماید: «پس آنکه وحی خداوندی را نزد جنّ و انس آورد که بود؟ آنکه چنین خواند: نگاه‌ها او را درنیابند. اوست که نگاه‌ها را در می‌یابد [سورهٔ انعام/ ۱۰۳]، او را با دانش احاطه نخواهند کرد [سورهٔ طه/ ۱۱۰]، هیچ چیز مثل او نیست [سورهٔ شوری/ ۱۱] ؟ مگر نه اینکه محمد بود؟ پس چگونه او می‌تواند گفته باشد که خدا را به چشم دیده است، که خدا را با علم خویش احاطه کرده است یا که خدا صورت بشری دارد؟ شرم نمی‌کنید؟ نه، زندیقان هرگز نمی‌توانند پیامبر را متّهم به تناقض‌گویی کنند.»[۲۳۴]

احمد بن اسحق می‌گوید:

«به امام ابوالحسن سوم[۲۳۵] نامه‌ای نوشتم و از او در مورد دیدن خداوند و نظریات مختلف در این باب پرسیدم. پاسخ کتبی او چنین بود: دیدار ممکن نیست مگر میان رائی و مرئی هوایی باشد که نگاه بتواند در آن نفوذ کند [یعنی مگر هوای صاف میان شخص بیننده و شیء دیدنی باشد]. بدون این هوا و بدون نور میان بیننده و دیدنی، هیچ دیداری امکان‌پذیر نیست و در این امر [یعنی لازمهٔ این امر] یکسانی است [یعنی یکسانی بیننده و دیدنی] زیرا هنگامی که سبب دیدار میان بیننده و دیدنی مشترک باشد یکسانی [آن دو] واجب می‌آید و این خود تشبیه است [یعنی هنگامی که برای عمل دیدن سببی مشترک میان بیننده و دیدنی وجود دارد ناگزیر این دو باید در نهاد یکسان باشند و این قول به تشبیه و بنابراین مردود است. پس خداوند را نمی‌توان به چشم سر دید].»[۲۳۶]

دوم اینکه، امامان آشکارا گفته‌اند که خداوند را می‌توان با قلب دید. یعقوب بن اسحق می‌گوید: «کتباً از امام ابومحمّد (امام یازدهم، حسن عسکری) پرسیدم، چگونه بنده‌ای که پروردگار خود را نمی‌بیند، می‌تواند او را بپرستد؟ پاسخ دست‌خط او چنین بود: ابویوسف، سیّد من و مولای من، آنکه پدران من و مرا مورد انعام خویش قرار داده برتر از آن است که دیده شود. من دیگربار پرسیدم: و پیامبر، آیا او پروردگار خویش را دیده است؟ پاسخ کتبی او چنین آمد: خداوند تبارک و تعالی آنچه را دوست داشت از نور عظمت خویش به دل پیامبر خویش نشان داد».[۲۳۷]

یکی از خوارج از ابوجعفر محمد باقر می‌پرسد:

«ابوجعفر، چه را می‌پرستی؟» می‌گوید، «خداوند بزرگ را». می‌پرسد، «آیا او را دیده‌ای؟» می‌گوید، «نگاه‌ها به چشم سر او را درنیابند امّا دل‌ها به حقیقت ایمان او را ببینند. خدا با قیاس شناخته و با حواس دریافته نشود و با آدمیان تشبیه نپذیرد بلکه با نشانه‌هایش وصف و با علاماتش شناخته شود.»[۲۳۸]

در تعالیم امامان دیدن با دل را، از آنجا که شرط لازم ایمان واقعی برشمرده شده، نه تنها ممکن بلکه ضروری دانسته‌اند. یک دانشمند علوم دینی («حبر»، آیا مقصود یک دانشمند یهودی است؟) از علی بن ابی‌طالب می‌پرسد:

«ای پیشوای مؤمنان، آیا هنگامی که به عبادت پروردگار خود مشغولی او را می‌بینی؟» علی می‌گوید، «بهوش باش! من پروردگاری را که نبینم نمی‌پرستم.» می‌پرسد، «چگونه

او را دیده‌ای؟» می‌گوید، «بهوش باش! نگاه‌ها به چشم سر او را نیابند، امّا دل‌ها او را به حقایق ایمان ببینند.»[۲۳۹]

بنابراین، دیدن خدا در تشیع اولیّه شامل دو مرحله است. در مورد مرحلهٔ نخست، یعنی محال بودن دیدن خدا به چشم، چند فصلی در کتاب‌های حدیث امامیه هست و شاید به همین دلیل تاکنون بیشتر این مرحله را مطالعه کرده‌اند.[۲۴۰] امّا بررسی مرحلهٔ نخست بدون در نظر گرفتن مرحلهٔ دوم تعادل کلّ نظام را به هم می‌ریزد و به‌علاوه، جنبه‌های تعلیمی و علمی را، که به نظر ما هدف اصلی نظریه است، یکسره نادیده می‌گیرد. البته باید افزود که اطلاعات مربوط به «دیدن با دل» (یا در دل) و چند و چون و روش آن، کاربرد رازآشنایانه و ثمرات آن، بسیار پراکنده و جسته و گریخته آمده[۲۴۰] و برای دریافت روشنی از آنها می‌باید حجم عظیم اخبار و احادیث ائمه را از نظر گذراند و این کار تاکنون با روش علمی صورت نگرفته است.[۲۴۲]

چنان‌که پیش از این آمد، عمل دیدن زمانی میسّر است که میان شخص بیننده و شیء دیدنی یکسانی نهادین وجود داشته باشد. خداوند در ذات خویش شیئی است یکسره جز دیگر اشیاء دیگر. پس، آنچه همواره نادیدنی می‌نماید، همانا ذات الاهی است که مطلقاً ورای همه چیز است و، در نتیجه، ورای دیدن. امّا در عین حال، خدا در ساحت تجلی‌پذیر خویش (که امام پنجم از آن به نام «نشانه‌ها» و «علامات» یاد کرده)، برای دل مؤمن دیدارپذیر است. این دو مرحلهٔ نظریهٔ رؤیت را می‌توان در دو حدیث امام ششم بازشناخت. مرحلهٔ نخست در تفسیر امام جعفر صادق از آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ اعراف در مورد حکایت موسی است که در آن پیامبر عبرانی از خدا می‌خواهد تا خود را به او بنمایاند. در این باره امام می‌گوید: در رابطه با پروردگار، سه چیز برای بندگان ناممکن است: تجلی، دریافت و شناخت، زیرا هیچ چشمی نیست که تاب تجلی او را داشته باشد، هیچ دلی نیست که تاب دریافت او را داشته باشد و هیچ عقلی نیست که تاب شناخت او را داشته باشد.[۲۴۳] در جای دیگر، همین امام در توضیح حالت جذبه‌ای که به پیامبر هنگام نزول وحی دست داده چنین می‌گوید، «... و این زمانی بود که دیگر هیچ‌کس [یعنی حتی جبرئیل، فرشتهٔ وحی] میان او و خدا

نبود، زمانی [بود] که خدا بر او تجلی می‌کرد.»[۲۴۴] حدیث نخست دربارهٔ ذات خداوند است که تجلّی نپذیرفته، تجلّی‌پذیر نیست و هرگز شناختنی و تصویرپذیر نیست. حدیث دوم دربارهٔ خدای تجلی‌پذیر و تجلّی یافته است، دربارهٔ «نشانه»ی او، «رمز» او، «عضو» او، یعنی امام وجودی، چنان‌که پیش از این گفته شد.

آنچه از خلال اطلاعات پراکنده دربارهٔ «دیدن در دل» می‌توان دریافت، در جهت همین مفهوم است. آنچه «چشم دل» می‌بیند[۲۴۵] یک «نور» یا، دقیق‌تر، طیفی از «انوار» است.[۲۴۶] این روشنایی در مرکز دل جای دارد و گاه با «عقل» یکی دانسته شده: «مثل عقل در دل همچون مثل چراغ است در میانهٔ خانه».[۲۴۷] عقل آلت دیدن دل است و در این حالت مترادف است با ایمان.[۲۴۸] امّا، درعین حال، حقیقت عقل موضوع دیدن است. از سوی دیگر، در بسیاری از گفته‌های امامان، امام به عنوان حقیقت عقل معرفی شده است. عقل، امامِ باطنی فرد مؤمن است. سپاهیان عقل همان «موجودات پاک» آموزش‌یافته از امامان‌اند. نخستین آفریدهٔ خدا گاه عقل و گاه امام نورانی معرفی شده است. از همین جاست که گاه به اشاراتی گذرا برمی‌خوریم که در آنها در حضور نور امام در دل یا حتی بر یگانگی و ترادف امام و دل تأکیده شده است: «نور امام در دل‌های مؤمنان درخشنده‌تر از آفتاب نیمروز است».[۲۴۹] «منزلت دل در میان بدن همچون منزلت امام است میان مردمان که باید فرمانبردار او باشند».[۲۵۰] پس آنچه در دل یا با دل دیده می‌شود، نور امام است. امام در مقام «والاترین رمز» و «بزرگترین نشانه»، خود نور خداست[۲۵۱] و به همین جهت در اخبار ائمه صحبت از دیدن خدا در دل به میان آمده است، زیرا نور خدا و نور امام یک نور است. شرط لازم این دیدار ایمان است. تنها به «حقایق ایمان» است که خداوند خود را به دل مؤمن می‌نمایاند. نور او، یعنی نور امام، تنها در دل‌های مؤمنان است. حال می‌دانیم که در قاموس اصطلاحات امامیه، «ایمان» نام رمزی «دین» ائمه است، یعنی باطن پیام محمدی؛ و در بطن این دین ایمان مترادف است با محبّت و تسلیم در قبال امام وجودی کلّی و مظاهر زمینی آن، یعنی امامان تاریخی. به همین ترتیب، «مؤمن» یعنی شیعهٔ واقعی و رازآشنای تعالیم باطنی امامان.

می‌توان گفت امکان این دیدار نتیجهٔ «منطقی» کیهان‌شناخت امامیه و نیز نظریهٔ رؤیت برپایهٔ خداشناسی در این مکتب است. چنان‌که در بخش نخست این مقاله آمد، قلب مؤمن هم‌سرشت بدن امام است و همچنین در جهان ماقبل مادّی، بدن امام همان شبح نورانی پیش از آفرینش مادّی اوست. پس دل مرید رازآشنا و بدن نورانی امام در اصل از نهادی یکسان برخوردارند و به همین دلیل، بنا بر نظریهٔ رؤیت، عمل دیدن میان دل دیدارگر و امام نورانی دیدارپذیر ممکن است. چنین می‌نماید که نور امام به عنوان والاترین مظهر صفات فعل خدا حالات گوناگونی دارد. در برخی از احادیث امامان به چندگونگی این نور اشاره شده است.

حضرت علی فرمود: «... همانا خدای تعالی عرش را از چهار نور آفرید: نور سرخی که هر سرخی از آن سرخی گرفت و نور سبزی که هر سبزی از آن سبزی یافت و نور زردی که هر زردی از آن زردی گرفت و نور سفیدی که از آن سفید شد و [عرش] آن دانشی است که خدا به حاملین [عرش] عطا فرموده است و آن نوری است از عظمت او، پس خدا به سبب عظمت و نورش دل‌های مؤمنان را بینا کرده...».[۲۵۲] حدیثی از امام جعفر صادق، اطلاعات دیگری دربارهٔ این انوار به ما می‌دهد: آفتاب یک‌هفتادم نور کرسی است؛ کرسی یک‌هفتادم نور عرش؛ عرش یک‌هفتادم نور حجاب؛ حجاب یک‌هفتادم نور ستر. پس اگر [آنان که قائل به رؤیت عینی هستند] راست می‌گویند، هنگامی که ابری در آسمان نیست، چشم به آفتاب بدوزند [یعنی چشم سر، تحمّل شدّت این انوار را ندارد].[۲۵۳]

امام رضا می‌فرماید: «... هنگامی که رسول خدا چشم دل به پروردگار خویش می‌دوخت او را در نوری همچون نور حجاب‌ها قرار می‌داد تا جایی که آنچه در حجاب‌هاست بر او نمایان می‌شد. آری از نور خداست که هرچه سبز است سبزی می‌گیرد و هرچه سرخ است سرخی و هرچه سپید است سپیدی و همین‌گونه رنگ‌های دیگر...»[۲۵۴]

این انوار خدایی یا، به بیان دقیق‌تر، درخشش‌های گوناگون این نور واحد نه به چشم سر بلکه به چشم دل دیدارپذیراند. به رغم این دقایق، این احادیث در هاله‌ای

از راز و ابهام پوشیده شده‌اند و برای بازگشودن اسرار آنها کتاب‌های حدیث امامیه کمک چندانی به پژوهشگر نمی‌کنند. درست است که مضمون «دیدن با دل» در برخی نوشته‌های کلامی و به‌ویژه در کلام معتزلی نیز مورد بحث واقع شده، امّا پاره‌ای از جزئیات «فنّی» که امامان به آنها اشاره کرده‌اند، مسیر تحقیق را، برای روشن‌تر شدن نکات مبهم، به سوی متون عرفانی می‌کشاند. از آنجا که متون این دوره، یعنی قرون سوم و چهارم هجری، کمتر اطلاعات دقیق در این باره دارند، ناچار می‌باید احادیث ائمه را با مطالب نوشته‌های پسین‌تر، به‌ویژه نوشته‌های اهل تصوف مقابله کرد. البته در این کار نباید در دام مقایسه‌های ساده‌لوحانه افتاد، زیرا عوامل اندیشه‌ساز، که مضامین بر پایهٔ آنها شکل گرفته‌اند، بنا بر چارچوب‌های مکتبی، یکسان نیستند. منظور از این مقابله، آشکار کردن جنبهٔ فنی و عملی و تجربی «دیدن با دل» است و بس. و در محدودهٔ این جنبهٔ عملی است که می‌بینیم در مکتب‌های گوناگون تجربهٔ شهودی، عنصر مشترک است. به‌علاوه، گمانم بر این است که با روشن‌تر شدن این جنبهٔ تجربی، جنبه‌های دیگری از نقش تعلیمی «امام» نیز آشکار خواهد شد.

الف) تصوف سنّی

با آنکه «علم القلب» یکی از اصول تصوف نخستین اهل تسنّن است، امّا در متن‌های دیرینه تنها اشاراتی گذرا به موضوع «دیدن در دل» شده است.[۲۵۵] گویا پس از نجم‌الدین کبری (م. ۶۱۷/ ۱۲۲۰ـ۲۱) و مکتب او بود که نکات دقیق‌تر و مضمون‌های پیچیده‌تر در این باره ارائه شده است. نجم‌الدین، پیر خوارزم، در کتاب فوائح الجمال و فواتح الجلال[۲۵۶] شرح کمابیش گسترده‌ای پیرامون این مسأله می‌دهد: مراکز نیرویی بدن (لطیف، جمع لطایف) و به‌ویژه لطیفهٔ دل، محل نفس مطمئنّه، و انوار آن (فصل هفتم)، رنگ این انوار (فصل سیزدهم)، «آفتاب دل» که استاد غیبی خوانده شده (فصل شصت و ششم)؛ «راهنما» و «ترازو»ی غیبی که سالک را از مقام قلب به آسمان می‌برد (فصل شصت و نهم). پس از او نجم‌الدین دایهٔ رازی (م. ۶۵۴/ ۱۲۵۶) انوار رنگی قابل شهود در دل را نسبت به «عمق صعودی» آنها به هفت درجه تقسیم کرده است: سپید، زرد، کبود، سبز، آبی، سرخ، و سیاه.[۲۵۷] شیخ علاءالدوله سمنانی (م. ۷۳۶/ ۱۳۳۶)، استاد دیگر

سلسلهٔ کبرویه، ترتیب دیگری برای لطایف و درجه‌بندی نورهای رنگارنگ قائل شده است:[۲۵۸] لطیفهٔ قالبیه به رنگ سیاه یا خاکستری تیره، لطیفهٔ نفس امّاره به رنگ کبود؛ پنج لطیفهٔ بعدی همگی در قلب واقع شده‌اند: لطیفهٔ قلبیّه یا انائیه به رنگ سرخ؛ لطیفهٔ سِریه به رنگ سپید؛ لطیفهٔ روحیّه به رنگ زرد؛ لطیفهٔ خفیّه به رنگ سیاه نورانی؛ و سرانجام، لطیفهٔ حقّیه به رنگ سبز. بدیهی است که هر درجه سالک را به حقیقت نزدیک‌تر می‌سازد.

برخلاف یوگیان (جوکیان) هند، عرفای مسلمان توجهی به مراکز نیرویی پراکنده در تنه و گردن و سر ندارند و یکسره به مراکز لطیف قلب توجه کرده‌اند که با نورهای رنگی‌شان از یکدیگر جدا شده‌اند.[۲۵۹] صوفیان نقشبندی نیز پنج لطیفه در محلّ قلب برشمرده‌اند. شیخ محمد امین کُردی شافعی نقشبندی (م. ۱۳۳۲/۱۹۱۴) در کتاب تنویر القلوب (روشن کردن دل‌ها) مراکز لطیف دل را چنین وصف می‌کند:[۲۶۰] «قلب» در دو انگشتی زیر نوک پستان چپ به طرف بیرون به رنگ زرد؛ «روح» در دو انگشتی زیر نوک پستان راست به سمت وسط سینه به رنگ سرخ. «سرّ» بالای نوک پستان راست به سمت وسط به رنگ سیاه و «اخفی» در مرکز سینه به رنگ سبز. سپس مؤلف به توصیف تمرکزهایی که بر هریک از این لطایف لازم است می‌پردازد و همچنین ذکر مخصوص هریک از آنها را شرح می‌دهد. آیا نمی‌توان فرض نمود که پنج نوع نوری که امام جعفر صادق نام برده، یعنی «آفتاب» و «کرسی» و «عرش» و «حجاب» و «ستر» که هریک یک‌هفتادم بعدی است ـ البته با واژه‌های قدیمی از رواج افتاده ـ اشاره‌ای می‌تواند باشد به پنج لطیفهٔ نورانی دل که صوفیان بعدی برشمرده‌اند؟[۲۶۱] و آیا نمی‌توان چنین انگاشت که «نورهای رنگی حجاب‌ها»، که امام رضا در حدیث آورده، اشاره‌ای می‌تواند باشد به انوار رنگارنگ لطایف دل که عرفا از آن سخن گفته‌اند؟

ب) تصوف شیعی

«دیدن در دل» در اغلب مکتب‌های تصوف شیعی، جزو اصول و هدف‌ها است و روش آن کاربست پاره‌ای چند از فنون تمرکزی همراه با ذکرهایی است که آموزش آنها، بنا بر سلسله‌های طریقتی، از ائمه آغاز شده و نسل به نسل به پیران آن طریقت

رسیده است. این کاربست باید یکی از سربه‌مُهرترین اسرار این مکتب‌ها باشد، زیرا نکات عملی کاربست بسیار کم و تنها به اشاره در متن‌ها آمده و هنگامی که توضیحات بیشتری داده‌اند زبان چنان رمزآلود و کنایی است که تنها سالکان رازآشنا توانایی فهم آن را دارند. با این همه، برخی از اشارات را با کمک مطالبی که در بالا ذکر شد، می‌توان روشن کرد. مظفرعلیشاه (م. ۱۲۱۵/ ۱۸۰۱)، از استادان طریقت نعمت‌اللّهیه، در رسالهٔ فارسی کبریت احمر چنین می‌نویسد: «محلّ ظهور نور خدا و آیینهٔ تجلیات حضور مولی، حقیقت قلب است که آن لطیفه‌ای است ربانی، مجرّدی است روحانی و حقیقت قلب روحانی را صورتی است جسمانی که عبارت از مضغهٔ صنوبریهٔ واقعه در أیسَر تجویف صدر است [یعنی، صورت جسمانی دل روحانی، عضوی صنوبری‌شکل واقع در طرف چپ گودیِ سینه است] و هر تجلّی معنوی که در قلب معنوی واقع می‌شود در این قالب صنوبری [نسخه بدل: «قلب صوری»] که به منزلهٔ روزنهٔ آن لطیفهٔ ربانی و به مثابهٔ خلیفهٔ آن مجرّد روحانی است، صورتی مطابق آن معنی و مثالی موافق آن تجلی جلوه‌گر می‌گردد و هرگاه آن تجلّی از تجلیات جامعه باشد لامحاله صورت متمثّله [نسخه بدل: تمثیلیه] صورتی جامع خواهد بود بر جمع صور... که صورت انسانی است.»[۲۶۲] پس والاترین تجلّی نور خدا در دل به صورت انسانی است و چنانکه می‌دانیم، در باور شیعیان امام مظهر تامّ انسان کامل است. در کتاب صالحیه، اثر نورعلیشاه ثانی (م. ۱۳۳۷/۱۹۱۸)، پیر دیگر طریقت نعمت‌اللّهیه، اشاراتی چند در این باب آمده است:[۲۶۳]

ظهور نور در دل، نور امام است و نور امام در دل مؤمن انور از شمس مضیئه است در وسط نهار... بلک طرف نسبت نباشند. نور شمس از پس هفتاد حجاب است که نمایش نموده، نور امام ظهور نور حق است و نور شمس ظلمت و غبار است... [به گفتهٔ علی(ع) در متن به عربی] «شناخت نورانیّت من شناخت خداست، و شناخت خدا شناخت نورانیّت من است و آنکه نورانیّت مرا بشناسد مؤمنی است که خداوند دلش را از برای ایمان آزموده است.»[۲۶۴]

و نیز در جای دیگر می‌گوید:

دل را دو رو است: روی ظاهر، آنکه حیات است جان‌بخش قوی و تن است. و این وجه قاعدهٔ نور است. و روی باطن، آنکه باطن قلب است و ظهور او به صدر است مجمع و محلّ ظهور اسماء و صفات الهی است، لهذا «عرش» گویند... لهذا علی(ع) [به عنوان مظهر امام بنیادین کیهانی] عرش است که به روی باطن الله است که مجمع اسرار است.[۲۶۵]

جای دیگر نویسنده به اشاره و شاید با ابهامی تعمّدی،[۲۶۶] از پنج یا هفت سطح نور این دل (قلب، فؤاد، سرّ، خفی، اخفی و یا صدر، قلب، روح، عقل، سرّ، خفی، اخفی)، از رنگ‌های این لطایف (سبز، آبی، رنگارنگ یا «الوان آمیخته»، سرخ، سپید، بیرنگ، یا زرد و سیاه) و سرانجام از ذکر ویژهٔ هریک از این لطایف سخن می‌گوید.[۲۶۷]

عمل «دیدن در دل» کاربست اصلی صوفیان مکتب اویسی نیز هست. شعار این طریقت، «علیک بقلبک» است که، بنا به باور سالکان، اوّل و آخر راه عرفانی در آن گنجانده شده است. این عبارت فشرده، منسوب به اویس قرنی، زاهد مشهور هم‌عصر پیامبر است که مکتب اویسی نام خویش را از او گرفته و شاید بتوان این عبارت را به «بر تو باد نگاهداشت دل تو» ترجمه کرد. با آنکه حفظ راز در این مکتب نیز معمول است، اما به تازگی یکی از سالکان رساله‌ای فراهم کرده و در آن تمامی شواهدی را که از نظر طریقت او اشاره به «دیدن در دل» دارد از تورات و انجیل و قرآن و احادیث پیامبر و امامان و نیز گفته‌ها و نوشته‌های پیران اویسی جمع‌آوری کرده است. نور دل اینجا نیز امام باطنی سالک دانسته شده و آگاهی از این امام و رؤیت او و همچنین سرسپردگی به او ضامن پیشرفت سالک در راه معنوی شناسانده شده است.[۲۶۸]

در آثار عقیدتی سلسلهٔ ذهبیّه اصطلاحاتی چون «بصیرت قلبیّه» یا «مشاهدات انوار قلبیّه» بسیار به چشم می‌خورد بی‌آنکه توضیح دقیقی دربارهٔ جزئیات تجربه داده شود. با این‌همه، در چند مورد تصریح شده که «سالک موفق به دیدار امام خویش شد».[۲۶۹] از میان متون این سلسله که در دسترس نگارنده بوده، تنها یک جا اطلاعات کمابیش روشن و دقیقی داده شده و آن چهارمین پاسخ از پاسخ‌های دوازده‌گانهٔ میرزا ابوالقاسم راز شیرازی (م. ۱۲۸۶/ ۱۸۶۹) به مرید خویش، رائض‌الدین زنجانی، است.[۲۷۰]

مرید می‌پرسد که چرا امام رضا را [که سرسلسلهٔ طریقت ذهبیّه است] «قبلهٔ هفتم» می‌نامند. پیر در جواب می‌گوید:

> بدان ای فرزند عزیزمکرم، اینکه این سؤال شریف اعظمی است از اسرار قلبیهٔ کشفیّه که دست هر بوالهوس به کشف قناعی ازآن وفا نکند... مگر آنکه فهمش موقوف به کشف قلبی ارباب قلوب است... و این لقب شریف نیزمثل «انیس النفوس» است... یا «شمس الشموس» [دودیگر از القاب امام رضا]... که نور ولایت آن حضرت که در قلب مؤمنان تابش دارد اختصاص به آن حضرت ندارد بلکه این نورمقدس با تمامی ائمهٔ هدی علیهم‌السلام است، زیرا که این بزرگان همگی نورمنزل از حق‌تعالی بر خلایقند... و اختصاصی آن حضرت از چه باب است پس می‌باید دانست که آنچه به کشف ارباب قلوب آمده است، آن است که چون سلسلهٔ اولیاء جزء [یعنی ذهبیه] که امّ‌السلاسل است ازآن حضرت ناشی شده است و صورت مبارک آن حضرت در سرّ سویدای قلب اولیاء، که طور هفتم قلب است، از برای اولیاء هویدا می‌شود، پس این وصف به آن حضرت اختصاص دارد دون سائر ائمه. فعلی‌هذا بدان که اطوار سبعهٔ قلب اولیاء [یعنی لطائف هفتگانهٔ دل] تجلیات انوار سبعهٔ متلوّنه به الوان مختلفه است و تجلّی هفتم نور سیاه است که... طور هفتم قلب است و به صورت مبارک آن حضرت از برای اولیاء تجلی می‌نماید به صورت سیاه شفاف برّاق نیکویی که شدید السّواد [یعنی نور سیاه تیره] است و «انیس النفوس» و قبلهٔ قلب اولیاء الهی است یعنی قبله‌گاه طور هفتم قلوب اولیاء خداست که بزرگان نماز واقعی حقیقی را در نزد ظهور این قبلهٔ حقیقی واجب می‌دانند... پس آن حضرت انیس النفوس اولیاست دون سایر الناس و قبلهٔ هفتم اطوار قلوب اولیاء است دون سایر القلوب. پس معلوم گردید که دریافت این سرّعظیم به کشف قلبی اولیاء است و بس و سایر اهل عقل که به کشف قلبی واصل نشده‌اند از درک این سرّ و معنی این دو کلمه و وصف آن محرومند... پس [درمتن به عربی] فرزندم، کشف اسرار قلوب اولیاء را غنیمت شمار باش که خداوند تو را بدان‌سوی هدایت کند و آن را از نا اهل پنهان بدار.[۲۷۱]

چندین عامل در این تجربه‌ها و چنان‌که در پیوست خواهد آمد، در تجربه‌های عرفای هندو و نیز راهبان هسوخیایی مسیحی مشترک است: وجود نور، که در مرحلهٔ خاصی از تجربه، نور صورت انسانی می‌پذیرد و این صورت برای سالک صورت استاد ربانی است و سرانجام اینکه به فیض این استاد نورانی سالک به شناخت حقیقت

می‌رسد.[۲۷۲] صوفیان، چه سنّی چه شیعی در دریافت سطوح گوناگون انوار رنگی مشترکند. همهٔ این عوامل به‌گونه‌ای پراکنده و با بیانی کنایی و تلویحی در قدیمی‌ترین مجموعه‌های احادیث ائمه موجود است. گویا «دیدن در دل» یا «دیدن با دل» عمل معنوی اصلی در تعالیم امامان بوده است. ایشان این عمل را شرط اصلی خداپرستی دانسته‌اند و تردیدی نیست که طرز عمل را نیز به شاگردان نزدیک خود آموزش می‌داده‌اند. عبارت مصطلح «مؤمنی که خداوند دلش را از برای ایمان آزموده» بارها بر زبان ائمه جاری شده و می‌توان چنین پنداشت که مقصود از آن شاگرد رازآشنایی است که «دیدن در دل» را آموخته و از آزمون آن سربلند بیرون آمده است. آیا به این دلیل نیست که امامان چنین مؤمنی را که به دیدار نور امام، یعنی والاترین تجلّی حق و به سرچشمهٔ معرفت رسیده، همواره هم‌تراز «فرستادگان آسمانی» (نبیّ مرسل) و «فرشتگان نزدیک» (ملک مقرب) دانسته‌اند؟ گویا این عمل همراه با تمرکزی خاصّ[۲۷۳] و ذکر و تکرار عبارات مقدّس بوده است.[۲۷۴] امّا، تا آن‌جا که می‌دانیم، در مجموعه‌های قدیمی احادیث امامیه صحبتی از نشست یا طرز قرار گرفتن بدن به میان نیامده است. آنچه در قلب مشاهده می‌شود درخشش‌ها و رنگ‌های گونه‌گون نور عقل یا نور امام و حتی صورت نورانی امام است که گاه با لفظ «خدا» از آن یاد شده است. زیرا نباید فراموش کرد که امام در مفهوم کلّی و وجودی آن، والاترین «رمز» و «نشانه» و «حجّت» و تجلّیگاه وجه تجلّی‌پذیر خداست.

در اینجا ذکر برخی از سخنان و عقاید «دو هشام»، یعنی هشام بن حکم و هشام بن سالم جوالیقی، دو تن از اصحاب ائمه، خالی از فایده نیست. این سخنان «تشبیه‌آمیز» با اندک اختلافاتی هم در متون امامیه و هم در نوشته‌های فرقه‌نگاران مسلمان ضبط شده است.[۲۷۵] از هشام بن حکم نقل کرده‌اند که خدا دارای بدنی است با درخشش خیره‌کننده، بدنی توپر، دارای اجزاء و ابعاد ویژهٔ خویش و شناخت این بدن خدایی لازمهٔ ایمان واقعی است. از هشام بن سالم جوالیقی چنین نقل کرده‌اند که خداوند دارای صورتی انسانی است و بدنی دارد نورانی که قسمت بالای آن توخالی و قسمت پایین آن توپر است و دارای حواس و اعضا و یالی است از نور سیاه. این گفته‌ها هر قدر

هم ناقص و تحریف‌شده باشند، بیش از آنکه نتیجهٔ نظرپردازی و تفکّر باشند، گواه تجارب شهودی گویندگان آنها هستند، زیرا نه از لحاظ کلامی قانع‌کننده هستند و نه از نقطه نظر زیبایی‌شناسی اسلامی. آیا نمی‌توان چنین فرض کرد که گفته‌های دو هشام شمّه‌ای بوده از آنچه در حین عمل «دیدن در دل» مشاهده کرده‌اند؛ کاربستی که خود از امام خویش آموخته بوده‌اند؟

البته امامان با صراحت این گفته‌های دو هشام را ردّ کرده‌اند، امّا، درعین حال، آن دو را از کنار خویش نرانده‌اند. آیا مردود شمردن این سخنان به آن دلیل نبوده که دو هشام واقعیتی از اسرار خدایی را به زبان آورده‌اند، حال آنکه امامان همواره اصحاب خویش را از به زبان آوردن واقعیت خدا منع کرده‌اند، زیرا از کلام، به علت نقص و نارسایی‌اش، کاری جز تحریف واقعیت ساخته نیست.[۲۷۶] آیا دو هشام از اسراری سخن گفته‌اند که می‌بایست پنهان بمانند و مخالفت ائمه نه چندان با محتوای سخنان بلکه با عمل سخن گفتن بوده است؟ آیا دو هشام می‌بایست به جای خدا از امام سخن می‌گفتند تا اصول خداشناسی شیعه رعایت می‌شد؟ امّا آیا برخی از سخنان متشابه خود ائمه به ایشان چنین اجازه‌ای را نمی‌داده است؟[۲۷۷]

نیروهای ماورای طبیعی و نوع شناختی که منجر به نجات می‌شود ثمرهٔ کشف نور راهنمای الاهی باطنی است، همان‌گونه که عارفان طریقت‌های عرفانی مختلف تأکید نموده‌اند. دیدن با یا در دل که به عنوان عملی عرفانی/ معنوی و سحرآمیز توصیف شده است، حکمت و نیروهای غیبی سالک را توسعه می‌دهد؛ بار دیگر ما جفت واژهٔ همه جاحاضر (فراگیر) در همهٔ سطوح امام‌شناختی اولیه را می‌بینیم، علم تعلیمی و نیروی ماورای طبیعی.[۲۷۸]

امامان همواره موضع بسیار خصمانه‌ای در قبال کلام و خداشناسی نظری ناب داشته‌اند. از آنچه گذشت چنین برمی‌آید که، بنا بر تعالیم ائمه، نزدیکی و شناخت خدا نه با نظریه‌های کلامی و استدلال‌های منطقی و رأی و قیاس و اجتهاد بلکه از راه تجربهٔ مستقیم و زنده میسّر است، یعنی تجربهٔ درونی آنچه در خداوند دیدارپذیر و شناختنی است. به عبارت دیگر، دیدن و شناختن مظهر تامّ خدا، یعنی امام. عشق

نسبت به امام یا ولایت عامل اصلی این تجربه است، تجربه‌ای که به گفتهٔ ائمه ضامن ایمان واقعی و رهایی از دام‌های دوگانهٔ «تشبیه» و«تعطیل» است؛ رهایی از تشبیه، زیرا «شیء دیدنی» نه خود خدا بلکه مظهر اوست؛ و رهایی از تعطیل، زیرا شناخت خدا به نام یک خداشناسی مطلقاً سلبی یکسره نفی نشده است. گویا در بطن تعالیم ائمه عمل «دیدن با دل» وسیلهٔ اصلی تحقق این تجربه بوده است، یعنی دیدن «امام نورانی دل» که امام وجودی نمونهٔ بنیادین آن و امام تاریخی مظهر زمینی و محسوس آن است. به این ترتیب، مؤمن شیعی دعوت شده است تا با به کار بستن عمل «دیدن در دل»، که بی‌گمان با ذکر همراه بوده، استاد و امام نورانی خویش را کشف کند و به این ترتیب تعلیم بنیادین کیهانی را تجدید و تکرار نماید؛ تعلیمی که در آن در جهان ماقبل مادّی سایه‌های موجودات پاک، جملات مقدس و سری را از اشباح نورانی ائمه فرا می‌گرفتند و در برابر ایشان می‌سرودند (رجوع کنید به بخش یکم مقاله). امامان دین خویش را «دین راز» خوانده‌اند: «امر ما رازی است پوشیده در راز، رازی محفوظ، رازی که تنها رازی دیگر را از آن بهره است، رازی پشت پردهٔ رازی دیگر».[۲۷۹] «امر ما پوشیده در پردهٔ میثاق است. خدا پست کند کسی را که این پرده بدرد.»[۲۸۰] «تعلیم ما حق است و حق، حق و ظاهر است و باطن و باطن باطن و راز است و راز راز و راز محفوظ پوشیده در راز».[۲۸۱] در مورد «عمل دیدن با دل» که شاید بزرگترین راز تعلیمی بوده، می‌توان گفت که امام وجودی محتوای این راز و امام زمینی تاریخی گنجینه‌بان و معلّم آن به مؤمنِ سزاوار است.[۲۸۲] تنها در مورد این مؤمن آشنا به رازِ امامِ دل است که گفته شده همچون نبیّ مرسل یا ملک مقرب دین حق را تواند فهمید: «تعالیم ما دشوار و سخت دشوار است و غیر از نبی مرسل و ملک مقرب و مؤمنی که خداوند دلش را برای ایمان آزموده، کسی را تاب آن نیست».[۲۸۳] اگر فرضیّات این مقاله در مورد اشارات «فنّی» ائمه درست باشد، این نکات قدیمی‌ترین شواهد عمل «دیدن با دل» در تاریخ عرفان اسلامی خواهند بود؛ عملی که بعدها به صورتی گسترده در میان عرفای متصوفه، چه سنّی و چه شیعی، رواج یافته است. علاوه بر این، این اشارات نشانگر آن است که تشیع اولیه «امام‌شناسی» باطنی و تجربی پرداخته‌ای داشته است.

۴.۲ حاملگی و تولد (ولادت)

اطلاعات مربوط به حاملگی و تولد امام یکی از حوزه‌های شگفت‌انگیز را در امامیه تشکیل می‌دهد. در اینجا نیز باید از این واقعیت آگاه بود که ما با عقیده‌ای مربوط به حکمت الاهی سر و کار داریم در حالی که اعجاز تنها به عنوان آشنایی به غیب و غیب‌دانی عمل می‌کند و منجر به نوعی دیدن یا رؤیت ذات مقدس می‌شود. آنچه را ما در اینجا مورد بررسی قرار داده‌ایم، جایگاه طبیعی خود را در تلاقی وجود پیشینی و جود امام می‌یابد و ما را به سوی وجود امام هدایت می‌کند.

امام جعفر صادق در حدیثی طولانی چگونگی و شرایط انعقاد نطفه و تولد امام را برای گروهی از شاگردانش که او را در سفر حج همراهی می‌کردند، توصیف می‌کند. این سخن به مناسبت تولد پسر امام جعفر، موسی کاظم(ع) نقل شده است.[۲۸۴] مطابق این روایت، در آن شبی که خداوند اراده می‌کند تا نطفهٔ امام بسته شود، فرشته‌ای جامی نزد پدر، امام وقت، می‌آورد که در آن شربتی است «رقیق‌تر از آب و نرم‌تر از کره و شیرین‌تر از عسل و خنک‌تر از برف و سفیدتر از شیر» که به او می‌آشاماند و دستور نزدیکی می‌دهد و بدین صورت نطفهٔ امام بعدی بسته می‌شود. پس از چهار ماه «روح در نطفه قرار می‌گیرد»،[۲۸۵] سپس خداوند فرشته‌ای را به نام «حَیَوان» (به معنای زنده، تحت‌اللفظی «سرزنده» و «پویا») می‌فرستد و بر بازوی راست جنین چنین می‌نویسد: «کلام خدای تو از روی راستی و عدالت به حد کمال رسید و هیچ‌کس تبدیل و تغییر آن کلمات نتواند کرد و او خدای شنوا و داناست» (قرآن، انعام/ ۱۱۵).[۲۸۶] وقتی امام متولد می‌شود، «دست‌هایش را بر زمین می‌گذارد و سرش را به آسمان بلند می‌کند، اما دست به زمین گذاردنش، رمز این است که: هر علمی را که خدا از آسمان به زمین فرستد، او دریافت کند و اما سر به آسمان برداشتنش برای این است که: ندادهنده‌ای از درون عرش، از جانب پروردگار و از افق اعلی او را به نام خود و نام پدرش صدا زند»[۲۸۷] و بگوید: «برای عظمت خلقتت، تو برگزیده از میان خلق منی و محل راز و صندوق علم و امین وحی و خلیفهٔ روی زمین من هستی، برای تو و هرکه از تو پیروی کند [هرکه تو را دوست بدارد (لمن تولّاكَ)، یعنی شیعیان حقیقی]

رحمتم را واجب کردم و بهشتم را بخشیدم و در جوار خود درآوردم، به عزت و جلالم هرکه با تو دشمنی کند با عذاب سختم او را بسوزانم، اگرچه در دنیا از رحمت واسعه‌ام به او هم توسعه دهم. و چون آوازمنادی پایان یابد، امام با دست به زمین و سر به سوی آسمان جوابش دهد و بگوید «خدا و فرشتگان و دانشمندان گواهی دهند که شایستهٔ پرستشی جزاو نیست، به عدالت قیام کرده، معبودی جز خدای توانای حکیم نیست (سورهٔ آل‌عمران/ ۱۸)». و چون چنین گوید، خدایش علم اول و علم آخر به او عطا کند و مستحق ملاقات روح در شب قدر گردد». در اینجا ابوبصیر[۲۸۸] می‌پرسد که آیا روح همان جبرئیل نیست؟ امام جعفر پاسخ می‌دهد: «روح از جبرئیل بزرگتر است، جبرئیل از جنس فرشتگان است و روح مخلوقی است بزرگتر از فرشتگان علیهم‌السلام». مگر نه این است که خدای تبارک و تعالی فرماید: «فرشتگان و روح فرود آیند (سورهٔ قدر/ ۴)». جزئیات این داستان امام جعفر صادق با تفاوت‌هایی در احادیث دیگری در همین باب دیده می‌شوند، مثلاً موجود رمزی یا فرشته‌ای که جام را برای پدر امام می‌آورد همان فرشتهٔ حَیَوان است، فرشته‌ای که بر بدن جنین عبارت مقدسی را می‌نویسد؛ «شربت» از «آب زیر عرش» است، (سورهٔ هود/ ۷).[۲۸۹] و عبارت بین دو چشم جنین (یا میان دو کتف) او نوشته شده است.[۲۹۰] از امام جعفر صادق(ع) همچنین روایت شده است که فرمود: «هنگامی که مادران ائمه باردار شوند، سستی‌ای مانند بیهوشی ایشان را فراگیرد که اگر در روز باشد یک روز و اگر در شب باشد یک شب در آن حال به سر برد؛[۲۹۱] سپس در خواب بیند که مردی (فرشته‌ای در صورت انسان) او را به پسری دانا و بردبار مژده می‌دهد،[۲۹۲] او از آن مژده مسرور گردد و از خواب بیدار شود، و از طرف راستش از جانب خانه صدائی شنود که گوید: به خیر آبستن شدی و به سوی خیر بگرائی، و با خیر آمدی [خیر آوردی] مژده باد تو را به پسری بردبار و دانا، و در تن خود احساس سبکی کند و پس از آن از پهلوها و شکمش ناراحتی نبیند... و چون ماه نهم شود در خانه، آواز بلندی [صدای حرکتی] به گوشش رسد و چون شب زائیدنش فرا رسد، در خانه نوری ظاهر شود که جز او و پدرش آن را نبینند».

نطفهٔ حضرت فاطمه نیز آسمانی است. حضرت محمد در حدیثی فرموده است:

«جبرئیل علیه‌السلام سیبی از سیب‌های بهشت برایم آورد، من آن را خورده، سیب در صُلب من به آب حیات یعنی نطفه مبدّل شد. سپس با خدیجه خاتون سلام‌الله علیها مواقعه نموده، وی به فاطمه علیها سلام‌الله باردار شد، لذا از فاطمه بوی بهشت استشمام می‌کنم».[۲۹۳]

در حدیثی دیگر، پیامبر روایت می‌کند که در یکی از سفرهای معراجش پس از آسمان ششم «وقتی به مقام حجب رسیدم... به درخت خرمایی برخوردم که خرمایش نرمتر از کف و خوشبوتر از مشک و شیرین‌تر از عسل بود. یک خرما چیدم و خوردم. این خرما مبدّل به نطفه در صلب من شد... و خدیجه... به فاطمه حامل شد».[۲۹۴]

امامان از زمان تولد دارای چند ویژگی خارق‌العاده فیزیکی‌اند:[۲۹۵] «بند ناف‌شان بریده است، پاکیزه و ختنه‌شده متولد شود،... چشمش بخوابد ولی قلبش به خواب نرود...» حضرت فاطمه ویژگی آن دارد که هرگز حیض نشود.[۲۹۶] این عناصر تشکیل‌دهندهٔ چندین «علامت شناخت» برای آگاهی مذهبی امامیه و بیان‌کنندهٔ جنبه‌های دیگر ذات قدسی، فیوضات دیگر الاهی در جهان محسوس است. معصومان «نشانه‌های اعلاء» انوارِ الاهی هستند که در غالب پیامبران و امامان در هر دوره‌ای از تاریخ قدسی صورت انسان به خود می‌گیرند. پیرو وفادار، آنها را معجزهٔ تام می‌داند و حاملگی، تولد و سایر ویژگی‌ها فقط تبعات این معجزه، یعنی وجود خودشان هستند. این روایات اولین مثال‌ها در زندگی‌نامه یا شرح حال قدیسین از شخصیتی شگفت‌انگیز است، ژانری که بعدها اغلب به‌ویژه مورد استفاده ادبیات عرفانی مردمی در روایت زندگی قدیسین قرار گرفت. این تصور که نطفهٔ انسان می‌تواند منشاء آسمانی داشته باشد، در محیط اسلامی آن زمان کاملاً ناشناخته بود. البته اعراب با مورد حضرت عیسی آشنا بودند، اما آن موردی استثنایی بود، معجزه‌ای که منصفانه رسالت پیامبری حضرت عیسی و انتخاب او را به عنوان کلمة الله اثبات نمود. حدیث امامی، با برگرفتن عناصر اساسی مسیح شناسی که اعراب با آن آشنا بودند، این عقیده را که در چندین سنت مذهبی پیشین شناخته شده بود، در قلب اسلام معرفی کرد: یعنی جسم معلمان بزرگ جهانی نتایج عللی با منشاء آسمانی هستند. گرایش این واقعیت‌ها، بار دیگر، به

حمایت از آموزه‌های امامی «امر امامان» با ویژگی نبوی است، در حالی که به برتری خود نسبت به پیامبران تأکید دارند، البته به استثنای حضرت محمد که [خود] از نور ازلی او به وجود آمده‌اند: برتری وجودی (رک. به بحث پیشین) و برتری کلامی. الهام‌بخش پیامبران جبرئیل است، در حالی که امامان از وجود روح (الروح)، موجودی ملکوتی و برتر از جبرئیل، مستفیض می‌شوند، علاوه بر این امامان از لحظهٔ تولد الهام می‌پذیرند.

پدیدهٔ ماورای طبیعی دیگری که با تولد امامان همراه است، حضور «عموداً مِن نُور» عمودی از نور است. این «عمود» یا ستون، توصیف آن، ویژگی‌های آن، و طرز استفادهٔ آن توسط امامان، بیش از همه جالب است. در این [رابطه] آنها شباهت‌های قابل توجهی را با جزئیاتی مربوط به پدیده‌ای آشنا در علوم غیبیه و جادو ارائه می‌کنند. بنا بر سلسله‌ای از احادیث[۲۹۷] از لحظهٔ تولد امام، خداوند نوری را برای او به وجود می‌آورد؛ این نور به چندین روایت تعریف شده است. معمول‌ترین توصیف، عمود نور یا عمودی از نور است،[۲۹۸] همچنین «مناره‌ای از نُور»،[۲۹۹] «چراغی از نور»،[۳۰۰] و حتی «نوری مانند شمش طلا»،[۳۰۱] نیز خوانده شده است. در لحظهٔ وجود این نور، عمود نور همه جا را فرا می‌گیرد، عرش الاهی را به زمین متصل می‌کند، یا طبق روایتی دیگر، خدا را به امام وصل می‌کند.[۳۰۲] امام علم خود را از آن دریافت می‌کند. امام جعفر صادق(ع) فرمود: «خدا بین خود و امام عمودی از نور قرار داده... و وقتی [امام] می‌خواهد چیزی را بداند به آن نور نگاه می‌کند، می‌فهمد.»[۳۰۳] از لحظهٔ تولد و در طول زندگی خود، امام می‌تواند هرگاه که اراده کند این عمود نور را ببیند و این یکی از چندین منبع «علم رازآشنایی» اوست. احادیث ما به‌ویژه به دو نوع علم که از طریق این «نگاه کردن» به این نور ماورای طبیعی حاصل می‌شود، تأکید می‌کنند. اول دیدن افکار، نیّات و اعمال مخلوقات است: «... به او [امام] چراغی از نور می‌دهند که به وسیلهٔ آن «ضمیر» باطن مردم را فهمیده و کردار «اعمال» ایشان را می‌داند».[۳۰۴] دیدن دیگری است که امام از طریق آن هر چیزی را در هر جای جهان می‌بیند؛ این توانایی سری دیدن از راه دور است. «خدا برایش عمودی از نور مقرر دارد که به وسیلهٔ آن آنچه

اهل هر شهر انجام دهند، ببیند». [۳۰۵] بنابراین، این عمود نوری است که خدا برافراشته است، همه جا را فرا می‌گیرد، از آسمان تا زمین، که امام از لحظهٔ تولد با آن یا در آن، آنچه را که بخواهد ببیند، می‌بیند. [۳۰۶]

پی‌نوشت‌ها

۱۵۱. برای تعریف اولیهٔ ولایت رجوع شود به فصل ۷ کتاب تشیع؛ ریشه‌ها و باورهای عرفانی، نشر نامک، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۴.

۱۵۲. درمتون قدیمی اثنی‌عشریه نکته‌های عقیدتی درمورد فاطمه(س) کمتر یافت می‌شود. نظریات دینی ـ عرفانی درمورد وی بیشتر درمحیط‌های مرتبط با اسماعیلیان و یا درمیان امامیهٔ پسین به چشم می‌خورد. درمورد نکتهٔ اول رجوع شود به: پژوهش‌های ماسینیون،

L. Massignon's studies, 'Der Gnostische Kult der Fātima im Shiitischen Islam', 'La Mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fātima', 'La notion du voeu et la dévotion musulmane à Fātima', in his *Opera Minora*, vol. 1, pp. 514–522, 550–572, 573–591, respectively;

کُربن، ارض ملکوت، ص ۸۲ـ۹۹ [ترجمهٔ فارسی، صص ۱۲۶ـ۱۴۹ م.].

H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste* (Paris, 1979) , pp. 82–99.

درمورد نکتهٔ دوم رجوع شود به رسالهٔ دکتری قابل توجه ت. سبری که تنها به متون پسین و به ویژه بحار الانوار مجلسی متکی است: «زندگی‌نامهٔ فاطمه براساس بحار الانوار محمدباقر مجلسی (م. ۱۱۱۱/۱۶۹۹)» (دانشگاه پاریس، ۳، ۱۹۶۹).

T. Sabri, 'L'hagiographie de Fātima d'après le Bihār al-Anwār de Muhammad Bāqir Majlisī (d. 1111/1699)' (University of Paris, III, 1969).

قابل توجه است که در کتاب لمنس، فاطمه و دختران پیامبر (رم، ۱۹۱۲)،

H. Lammens, Fātima et les filles de Mahomet (Rome, 1912)

و نیز درمقالهٔ «فاطمه» اثر ویچیا وگلری، در دائرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم، ج ۲، صص ۸۶۱ـ۷۰، که هر دو بسیار مستند هستند، هیچ مأخذ قدیمی امامی به چشم نمی‌خورد. در این پژوهش فرصتی خواهد بود تا بعضی از ادبیات اولیه دربارهٔ فاطمه(س) را بررسی کنیم. نک. به مقالهٔ «فاطمه» اثر امیرمعزی و کلمرد در دانشنامهٔ ایرانیکا.

۱۵۳. درمورد این اطلاعات پایه‌ای می‌توان به کلیهٔ پژوهش‌هایی که درمورد امامیه انجام شده است رجوع کرد و درنتیجه اینجا لزومی به بسط آنها نیست. بهترین پژوهش‌ها درمغرب‌زمین، به رغم برخی نارسایی‌ها، نوشته‌های هانری کُربن است، مثلاً: اسلام ایرانی، ج ۱، کتاب اول، «جنبه‌های شیعهٔ دوازده‌امامی»، و تاریخ فلسفهٔ اسلامی، بخش اول، ۲، الف، ۳ و ۴، صص ۶۹ـ۸۵.

H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. 1, Book One, 'Aspects du shī'isme duodécimain', in toto and *Histoire de la philosophie islamique*, First Part, II, A, 3 and 4, pp. 69–85.

۱۵۴. ارقامی که بیشتر استفاده شده‌اند، دو هزار، هفت هزار یا چهارده هزار سال پیش از خلقت، پیش از آدم یا پیش از دنیاست. درمورد دو هزار سال رجوع شود به ابن‌بابویه، نجف، ۱۳۸۵

قمری، باب ۱۱۶، ص ۱۳۴؛ باب ۱۳۹، ص ۱۷۴؛ همو، امالی، با تصحیح و ترجمهٔ فارسی کمره‌ای، تهران، ۱۴۰۴ قمری، مجلس ۱۸، ص ۷۵؛ نعمانی، کتاب الغیبة، تصحیح غفّاری، تهران، ۱۳۹۷ قمری، ص ۱۳۱؛ ابن‌شهرآشوب مازندرانی، مناقب آل ابی‌طالب، نجف، ۱۹۵۶ میلادی، جلد ۱، ص ۱۸۳. درمورد هفت هزار سال، ابن‌بابویه، باب ۱۵۶، صص ۲۰۸ به بعد. درمورد ۱۴۰۰۰ سال، ابن‌بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح غفاری، قم، ۱۴۰۵ قمری، صص ۲۷۵، ۳۳۵ـ۳۶. ابن‌بطریق حلّی، کتاب العمده فی عیون صحاح الاخبار، بدون محل و بدون تاریخ، ص ۷۵ (با استناد به احمد بن حنبل «کُنتُ أنا و علیٌ نوراً بین یدالله ـ عزّو جلّ ـ قبل أن یَخلُقَ آدمُ باربعة عشرة الفِ عامٍ». این حدیث درمسند ابن‌حنبل نیامده است).

۱۵۵. اصطلاح قرآنی (آل عمران: ۷؛ الرعد: ۳۹؛ الزُخرُف: ۴). ابن‌بابویه، باب ۷۰، ص ۷۹ به بعد. ازمآخذ سنّی: سیوطی، الخصائص الکبری، تصحیح محمد خلیل هرّاس، قاهره، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۰ (با استناد به احمد بن حنبل: «انّی عندالله فی اُمّ‌الکتاب لخاتمُ النبیّن و انَّ آدمَ لمُنجَدل فی طینته». رجوع شود به مسند ابن‌حنبل، قاهره، ۱۳۱۳ هـ. ق، جلد ۴، صص ۱۲۷ـ۲۸ که درآن «عبد» به جای «عند» آمده است.

۱۵۶. «انَّ محمداً و علیاً کانا نوراً بین یدی الله قبلَ خَلقِ الخَلقِ بألفی عام ذالك النّور لهُ اصلاً قد تشعّب منهُ شعاعٌ لامع. هذا نورٌ من نوری اصلهُ نبوة و فرعهُ امامة امّا النّبوه فلِمُحمّدٍ عبدی و رسولی و امّا الامامة فلعلیٍ حجّتی و ولیّی و لولا هُما لماخلقتُ خلقی. قالَ علیٌ انا مِن محمدٍ/ احمدَ کالضُوء من الضُوء» حدیث امام جعفر، ابن‌بابویه، علل، باب ۱۳۹، ص ۱۷۴؛ برای احادیث دیگر امامان، همان، باب ۱۱۱، ص ۱۳۱ به بعد.

۱۵۷. خُلِقتُ أنا و علیٌ من نورٍ واحدٍ قبل أن تُخلقَ الدُنیا، ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۴۱، شمارهٔ ۱۰، ص ۲۳۶. ابن‌بطریق، العمده، ۴۴ـ۴۵ و خصائص وحی المبین فی مناقب امیرالمؤمنین، بدون محل و تاریخ، صص ۳۷ـ۳۸، ۱۰۹ـ۱۰. درمورد نورعلی که گاه ازآن به عنوان «نور شعشعانی» یاد شده، رجوع شود به: ابن‌بابویه، باب ۱۲۰، ص ۱۴۴؛ ج ۲، باب ۱، ص ۳۱۳؛ ابن‌بابویه، امالی، همان، مجلس ۵۵، شمارهٔ ۶، صص ۳۴۷ـ۳۴۸.

۱۵۸. ابن‌بابویه، باب ۱۱۶، ص ۱۳۴ـ۱۳۵.

۱۵۹. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج. ۱، باب ۲۳، ص ۲۵۲، شمارهٔ ۲؛ ابن‌بابویه، عیون، ج ۱، باب ۶، شمارهٔ ۲۷، ص ۵۸؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۱۳۷؛ خزّاز رازی، کفایة الاثر، تصحیح کوه‌کمره‌ای (قم، ۱۴۰۱/ ۱۹۸۰)، صص ۱۵۳ـ۱۵۲؛ ابن‌عیاش جوهری، مقتضب الاثر، ویراستهٔ رسولی محلاتی (قم، بدون تاریخ) ص ۲۳؛ طوسی، کتاب الغیبة، ص ۹۵. دراینجا فرصت بررسی مضمون اساسی «نورمحمدی» درآثارمتفکران سنّی‌مذهب نیست. دراین

مورد خوانندهٔ علاقه‌مند را به پژوهش‌های زیر ارجاع می‌دهیم: «گلدتسیهر، عنصر نوافلاطونی و گنوسی در حدیث»، مجلهٔ آشورشناسی (۱۹۰۸)، صص ۳۲۴ به بعد؛

I. Goldziher, 'Neuplatonische und Gnostische Elemente im Hadīt', *ZA* (1908), pp. 324f.;

ت. آندرائه، شخص محمد در تعلیمات و ایمان پیروان خود (استکهلم، ۱۹۱۸)، صص ۳۱۳ به بعد؛

T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm, 1918) , pp. 313f.;

روزنتال، شکوه، صص ۱۵۷ به بعد؛

F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, pp. 157f.;

ماسینیون، «نور محمدی»، دایرةالمعارف اسلام؛

L. Massignon, 'Nūr Mūhammadī', *EI*;

روبین، وجود پیشین و نور. جنبه‌های مفهوم نور محمد»، مطالعات شرقی اسرائیل، صص ۶۲ـ۱۱۹؛

U. Rubin, 'Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muhammad', IOS, pp. 62–119

درمورد «محمد(ص)» درمقام نخستین آفریده و نور او درمآخذ غیرعرفانی، رجوع شود، از جمله به: ابن‌هشام، السیرة النبویه، تصحیح سقّا ـ آبیاری ـ شلبی، چاپ سوم، بیروت، ۱۹۷۱، ج ۱، صص ۱۶۴ـ۶۶؛ ابن‌سعد، الطبقات الکبری، لیدن، ۱۹۰۹، ج ۱، صص ۱ـ۶۰؛ طبری، تاریخ الرسل و الملوک، قاهره، ۱۹۶۰، ج ۲، صص ۲۴۳ به بعد؛ بیهقی، دلائل النبوة، تصحیح محمد عثمان، قاهره، ۱۹۶۹، ج ۱، صص ۶۴ـ۸۶. گسترش و پرداخت به این مضمون البته در آثار عرفانی صورت گرفته است (از جمله رجوع شود به: ابن‌سبعین، «رساله فی انوار النبی»، در رسائل، تصحیح عبدالرحمن بدوی، مصر، بدون تاریخ، صص ۲۰۱ـ۱۱. در این رساله به ۳۳ کیفیت نور محمدی پرداخته شده است) و برای کتاب‌شناسی آن رجوع شود به پژوهش‌های بالا. درمورد واکنش اهل تسنّن در برابر این احادیث شیعی، رجوع شود به تور آندرائه، شخص محمد...، ۳۱۹ و بعد؛

T. Andrae, *Die Person Muhammeds*, pp. 319f.;

روبین، «وجود پیشینی و نور»، صص ۱۱۳ـ۱۱۴.

Rubin, 'Pre-Existence and Light', pp. 113–114.

۱۶۰. از جمله: ابن‌بابویه، همان، باب ۱۱۶، صص ۱۳۵ به بعد؛ کمال الدین، باب ۳۱، ص ۱۳۹؛ کتاب الخصال، تصحیح و ترجمهٔ فارسی از کمره‌ای، تهران، ۱۳۲۹ شمسی، ج ۲، صص ۳۰۷ـ۱۰؛ خزاز رازی، کفایة الأثر، صص ۱۱۰ـ۱۱ و ۱۶۹ـ۱۷۰.

۱۶۱. ابن‌بابویه، علل، فصل ۱۱۶، ص ۱۳۵؛ ابن‌بطریق، العمده، ص ۱۲۰ و خصائص، ص ۱۴۵؛ حرّ عاملی، الجواهر السّنیّه فی الاحادیث القدسیه (بغداد، ۱۹۶۴)، صص ۲۳۳، ۲۷۸، ۳۰۴ـ۳۰۵، ۳۰۷.

۱۶۲. رجوع شود به ص ۷۲ گزیدهٔ تفسیر جعفر صادق به وسیلهٔ نعمانی که به اسم شیخ مرتضی علم‌الهدی و تحت عنوان المحکم و المتشابه در تهران بدون تاریخ به چاپ سنگی رسیده است. این حدیث در هیچ‌یک از دو نسخهٔ چاپ‌شدهٔ تفسیر به تصحیح نویه و ع. زیعور، نیامده است. این دو متن بر اساس نسخهٔ حقائق التفسیر ابوعبدالرحمن سلمی تنظیم شده‌اند و باید متذکر شد که سلمی هرگونه نکتهٔ شیعی را از نسخهٔ خود حذف کرده است. عجیب اینجاست که حدیث مذکور در یک دست‌نوشتهٔ حقائق التفسیر حفظ شده است (دست‌نوشتهٔ ینی‌جامع ترکیه، شمارهٔ ۴۳).

MS 43, *Yeni Camı*, Istanbul

(مقایسه شود با نویه، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی [بیروت، ۱۹۷۰]، ص ۱۵۹، یادداشت ۳)

(P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* [Beirut, 1970], p. 159, note 3).

باید افزود که در تفسیر امامیه از آیهٔ نور (قرآن، نور/ ۲۴)، اشارات مختلف متن قرآن به نور و آلات و ادوات آن به عنوان تأویل انوار معصومین تعبیر شده است (از جمله، رجوع شود به: کلینی، اصول کافی، تصحیح و ترجمه مصطفوی، تهران، بی‌تاریخ؛ کتاب الحجّة، باب «ان الائمه نور الله»، ج ۱، ص ۲۷۸، شمارهٔ ۵؛ ابن‌بطریق، العمده، صص ۱۸۶، ۲۱۹ـ۲۲۰؛ ابن‌شهر آشوب، مناقب آل ابی‌طالب، جلد ۱، صص ۲۴۰ به بعد؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۳۰۴ به بعد.

۱۶۳. «العرش لیس هو الله و العرشُ اسمُ علمٍ و قُدرة و عرشٌ فیه کُلُ شیءٍ»، کلینی، اصول کافی، «کتاب التوحید، باب العرش و الکرسی»، ج ۱، شمارهٔ ۲، ص ۱۷۷ و شمارهٔ ۶، ص ۱۷۹ (حدیث امام جعفر که در آن «عرش» مترادف «علم» شمرده شده است).

۱۶۴. «العرش دین الحق»، ابن‌عیاش جوهری، مقتضب الاثر، ص ۷۵.

۱۶۵. «لانّهما بابانِ من اکبرِ ابوابِ الغُیوب و هُما جمیعان غیبان و هُما فی الغیب مَقرونان لانّ الکُرسیَّ هو الباب [هو التأویل] الظّاهر من الغیب الّذی منهُ مَطلعُ البدع و منهُ الاشیاء کُلُها و العرش هو الباب الباطن الّذی یوجَد فیه علمُ الکَیف و الکَون و القَدر و الحدّ و الأین، و المَشیة وصفة الارادة و علم الالفاظ و الحرکات و التَرك و علم العَود و البدء»، ابن‌بابویه، کتاب التوحید، تصحیح حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۹۸/۱۹۷۸، باب ۵۰، «باب العرش و صفاته». شمارهٔ ۱، صص ۳۲۱ـ۲۲. متن حدیث پیچیده است: مقصود از این شمارش نامنظم

چیست؟ آیا «المشیئه» و «صفات الاراده» نیز به «علم» مربوط می‌شوند یا در برابر «علم» قرار می‌گیرند؟ آیا لفظ «ترک» به راستی در اینجا به معنای بی‌حرکتی و سکون است؟ (مترجم کتاب به فارسی، شیخ محمد علی بن محمد حسن اردکانی، این واژه را ترجمه نکرده است. رجوع شود به اسرار توحید، تهران، بدون تاریخ، ص ۳۶۹.

۱۶۶. کلینی، اصول، کتاب توحید «باب العرش و الکرسی» ج ۱، ص ۱۷۹، شمارهٔ ۶ «حَمَلت العرش».

۱۶۷. همانجا، شمارهٔ ۷، «حَمَلت دینی و العلمی».

۱۶۸. ابن‌بابویه، باب ۱۸، ص ۲۳ و نیز باب ۱۵۶، ص ۲۰۸؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۵۰ به بعد و ۱۹۲ به بعد (با استناد به تفسیر امام حسن عسکری). در آثار سنّی، اصطلاح «اشباح نور» یا «اشباح» معمولاً برای توصیف فرشتگان به کار رفته و از آنها به عنوان «اجسام لطیفهٔ نورانیه» یاد شده (مثلاً: زرقانی، شرح علی المواهب اللدنیه للقسطلانی، چاپ بیروت، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۹ به بعد.

۱۶۹. ابن‌بابویه، همان، باب ۱۳۰، ص ۱۶۲؛ کمال الدین، ج ۲، باب ۳۳، شمارهٔ ۷، ص ۳۳۵_۳۳۶.

۱۷۰. نعمانی، کتاب الغیبة، همان، ص ۳۲۸، ابن‌عیاش، مقتضب، ص ۱۵، مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۵ (استناد به کلینی). گاه سایه‌های نورانی سبزرنگ توصیف شده‌اند (مثلاً بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۳_۲۴: «ما [امامان] نزد پروردگار خود بودیم و غیر ما هیچ‌کس نبود، پوشیده در سایه‌های سبز-کُنا عند ربنا لیس عندهُ غیرُنا فی ظِلّة خضراء. «نخستین چیزی که خدا آفریده محمد بود و ما اهل بیت او. و خدا ما را از نور عظمت خویش آفرید و سپس ما را به صورت سایه‌هایی سبزرنگ در برابر خویش قرار داد (فاوقفنا اظِلّه خضراء) حال آنکه نه آسمان آفریده شده بود و نه زمین، نه روز و نه شب، نه آفتاب و نه ماه.

۱۷۱. «فالامام ظِلاً قبل خَلقه نسمتة عن یمین عرشه»، نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۳۲۸؛ خزّاز رازی، کفایة الاثر، ص ۱۱۲.

۱۷۲. نک. نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۲۷۴ و ۳۰۹؛ ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۸۹، ص ۶۱۲، شمارهٔ ۹.

۱۷۳. عن حسین بن علی عن النبی قال اخبرنی جبرئیل یا رب هذا الاسم مکتوب فی سُرادق العرش ارنی اعزّ خلقك علیك (هکذا) قال فاراه الله ــ عزّ و جّل ــ اثنی‌عشر أشباحاً ابداناً هذا نورُ علیّ. خزاز رازی، کفایة الاثر، صص ۱۶۹_۱۷۰. قابل توجه است که در اینجا نور ائمه(ع) در اسم محمد نهفته است و حقیقت این نام را تشکیل می‌دهد.

۱۷۴. نک. خزاز رازی، کفایة الاثر، صص ۱۱۱ــ۱۱۰؛ ابن‌بابویه، خصال، ج ۱، ص ۱۵۶؛ طبق احادیث شیعه، پیامبر چندین معراج داشتند، معمول‌ترین شماره‌ای که بدان اشاره شده ۱۲۰ می‌باشد؛ رجوع شود به مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۳۸۷ به بعد (به خصوص به نقل از صفّار قمی و ابن‌بابویه).

۱۷۵. مُعلّقه (به معنی تحت‌اللفظی آویزان) یا «بین السماء و الارض» (میان آسمان و زمین اما از آنجا که هنوز زمین و آسمان خلق نشده بودند باید این کلمه را به معنای شناور دانست).

۱۷۶. «اثنی‌عشر اشباحاً من نور بین السماء و الارض یُوَحِّدون الله ــ عزّ و جلّ ــ و یُمجّدونه»، حدیث نبوی نک. خزاز رازی، کفایة الاثر، ص ۱۷۰؛ ابن‌عیاش، مقتضب، ص ۲۳.

۱۷۷. حدیث امام حسین(ع): «انّ الله ــ تبارک و تعالی ــ خلقَ محمداً و علیاً و الائمة الاحد عشر مِن نور عظمته ارواحاً فی ضیاء نوره یعبدونه قبلَ خَلقِ الخَلق یسبّحون الله ــ عزّ و جلّ ــ و یقدّسونهُ»، ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۳۱، شمارهٔ ۱، صص ۳۱۸ــ۳۱۹؛ در مورد این موضوع نیز نک. ابن‌بابویه، علل، باب ۱۸، ص. ۲۳، باب ۹۷، ص ۱۱۸ و باب ۱۵۷، صص ۲۰۸ــ۲۰۹؛ ابن‌بابویه، عیون، ج ۱، باب ۲۶، ص ۲۶۲ به بعد؛ خزّاز رازی، کفایة الاثر، ص ۱۷۱؛ ابن‌عیاش، مقتضب، ص ۲۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۶.

۱۷۸. صفّار قمی، بصائر الدرجات، ص ۶۷، ۶۹؛ نعمانی، کتاب الغیبة، همان، ص ۱۳۷. ابن‌عیاش، همان، ص ۵۸؛ جعفر بن محمد ابن‌قولویه، کامل الزیارات، چاپ سنگی ایران، بدون تاریخ، صص ۲۶ــ۲۷. در سنت امامیه، «اجنه» جزو موجودات روحانی برشمرده نشده‌اند. با این‌همه، چه بسا فرمانبر امامان‌اند و بنابراین، موجوداتی سودمند شمرده شده‌اند و از این بابت در برابر «نسناس» (به فتح یا کسر نون اول) قرار دارند. «نسناس»ها موجوداتی هستند ساکن زمین، عفریت و بدکار که همواره با دشمنان ائمه مقایسه شده‌اند. در مورد اعتقاد به جنّ نزد مسلمانان، رجوع کنید به: شهاب‌الدین بن حجر (م. ۹۷۳/ ۱۵۶۵)، الفتاوی الحدیثیه، قاهره، ۱۳۲۵، ص ۱۶۶ به بعد. در مورد متون قدیم‌تر: ابن‌ندیم، کتاب الفهرست، تصحیح فلوگل، ص ۳۰۸.

۱۷۹. نک. مثلاً صفّار، بصائر، صص ۷۰، ۷۴ــ۷۵؛ ابن‌بابویه، علل، فصل ۱۰۱، ص ۱۲۲؛ ابن‌عیاش، مقتضب، ص ۴۱؛ مجلسی، بحار، ج ۵۱، ص ۱۴۹ به بعد؛ برای اسامی پیامبران اولوالعزم نک. (قرآن، نور/ ۴۶) و برای دلیلی که حضرت آدم را نمی‌توان جزو آنان شمرد نک. ابن‌بابویه، علل، فصل ۱۰۱، سراسر فصل.

۱۸۰. صفّار قمی، همان، صص ۷۹ــ۸۰؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، ج ۳، ص

۱۲ به بعد؛ ابن‌بابویه، فضائل الشّیعه، تصحیح فشاهی (تهران، ۱۳۴۲ش/ ۱۹۶۴_۱۹۶۳) با ترجمهٔ فارسی، تهران، ۱۳۴۲ش، صص ۱۱_۱۲. در دورهٔ امامان دوازده‌گانهٔ تاریخی، لفظ «مؤمن» به معنای «شیعیان حقیقی» یعنی رازآشنایان تعالیم سری امامان و لفظ «مسلم» به معنای مسلمانان سنّی‌مذهب یا شیعیان معمولی به کار می‌رفته است.

۱۸۱. درمورد مضمون «میثاق» و بسط آن به ویژه در ادبیات عرفانی، رجوع کنید به: ماسینیون، «روز میثاق».

L. Massignon, 'Le Jour du covenant', Oriens, 15 (1962) , pp. 14–24;

همو، مصائب حلاج، نمایه زیر «میثاق» "mīthāq"؛

L. Massignon, La passion de Hallāj, under 'mīthāq';

ل. گارده، «نام‌ها و جایگاه‌ها»،

L. Gardet, 'Les Noms et les statuts', *SI*, 5 (1956);

«گذشته با توجه به کلام اسلامی»،

L. Gardet, 'Fins dernières selon la théologie musulmane', *Revue Thomiste*, 2 (1957);

گراملیش، «میثاق نخستین در تعبیر قرآنی» (سوره اعراف، ۱۷۲_۱۷۳)

R. Gramlich, 'Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sura 7, 172–173).

۱۸۲. درپاسخ به اینکه «چگونه [موجودات پاک] پاسخ دادند حال آنکه ذرّه بودند؟»، امام ششم چنین می‌گوید: «در جهان میثاق، [خداوند] چیزی در آنها نهاد که به آنها اجازهٔ پاسخ می‌داد.» (کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، باب ۴، ج ۳، ص ۱۹). به رغم ابهام سخن امام جعفر صادق، مفسّران گفتهٔ وی را اشاره‌ای به قوهٔ «شعور»، «ادراک» یا «نطق» شمرده‌اند مثلاً، رجوع کنید به: مجلسی، مرآة العقول، ج ۲، صص ۱۲_۱۳ با استناد به شیخ مفید و مرتضی علم‌الهدی. شاگردی که پرسش را مطرح کرده ابوبصیر است. سه تن از شاگردان امام ششم صاحب این کنیه بوده‌اند: ۱) عبدالله بن محمد اسدی کوفی؛ ۲) لیث بن بختری مرادی؛ ۳) یحیی بن ابی‌القاسم اسدی مکفوف (مدرّس، ریحانة الادب، تبریز، بدون تاریخ، ج ۷، صص ۳۴_۳۷). نفر اول از این سه نزدیک‌ترین فرد به امام به عنوان «حواری» امام ششم معروف بوده (کشّی، معرفة اخبار الرجال [بمبئی، ۱۳۱۷/ ۱۸۹۹]، صص ۷ و ۱۱۳).

۱۸۳. سوگندهای چهارگانه باعث شده که در احادیث ائمه گاه از لفظ «مواثیق» (جمع میثاق) استفاده شود. صفّار قمی، بصائر الدرجات، صص ۷۰_۷۱ و ۸۰_۸۱؛ کلینی، اصول کافی، ج ۳، صص ۱۲_۱۳؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۲۷۲؛ ابن‌بابویه، علل، ج ۱، باب ۹۷، ص ۱۱۷ و باب ۱۰۴، ص ۱۲۴؛ ج ۲، باب ۱، ۳۱۲ به بعد؛ حرّعاملی، الجواهر السنیّه، ص ۲۱۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۶، صص ۲۷۹_۲۸۰.

۱۸۴. صفّار قمی، همان، جزء ۲، باب ۷، شمارهٔ ۲؛ کلینی، همان، کتاب الایمان و الکفر»، باب ۱، ج ۳، ص ۱۲، شمارهٔ ۱۴۵۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۶، شمارهٔ ۲۲. در دنبالهٔ حدیث چنین روایت شده که آدم (که جزو پیامبران شمرده شده)، دودل مانده و سوگندهای سه‌گانهٔ ولایت را ادا نمی‌کند و در نتیجه جزو پیامبران اولوالعزم («صاحب ارادهٔ راسخ») نمی‌شود. آیهٔ قرآنی «و ما پیش از این با آدم پیمان بسته بودیم ولی او فراموش کرد و ما عزمی در او نیافتیم»، (طه/ ۱۱۵) را امامان در همین جهت تفسیر کرده‌اند. در احادیث دیگر چنین آمده که پس از آفرینش مادّی، آدم به برتری معصومین اعتراف کرده و پس از توبه چهار سوگند را ادا کرده است (مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۱، ص ۳۱۱ـ۱۲ با استناد به کلینی و ابن‌بابویه).

۱۸۵. «کنّا ارواح نور فنَعلمُ الاظلّه أسرارَعِلم التّوحید و التّمحید»، ابن‌عیاش، مقتضب الاثر، ص ۲۳.

۱۸۶. «کنّا اشباح نور ندورُ حَول عرش الرّحمان فنعلّمُ الملائکة التّسبیح و التّهلیلَ و التّحمید» ابن‌بابویه، علل، فصل ۱۸، ص ۲۳.

۱۸۷. این حدیث با اختلافاتی اندک در متن، در چند کتاب ابن‌بابویه نقل شده است: علل، باب ۷، ص ۵ به بعد؛ کمال الدین، باب ۲۳، شمارهٔ ۴، ص ۲۵۴ـ۵۵؛ عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۲۶، شمارهٔ ۲۲، ص ۲۶۲ به بعد. در اینجا حدیث از مأخذ نخست ترجمه شده، زیرا روایت آن از دیگر روایات کامل‌تر می‌نماید. چه بسا ابن‌بابویه این حدیث را از یکی از منابع اصلی خود به نام کتاب تفضیل الانبیاء و الأئمه علی الملائکه برگرفته است (صص ۲۰ـ۲۷، ۲۱۱ به بعد). این کتاب اثر محمد بن بحر رهنی از نویسندگان شیعی سده‌های سوم و چهارم هجری است که دست‌کم صاحب سه کتاب بوده که هیچ‌یک از آنها در دست نیست و تنها قسمت‌هایی در کتاب‌های نویسندگان بعدی نقل شده است: ۱) تفضیل، همان؛ ۲) الفروق بین الاباطیل و الحقوق (ابن‌بابویه، علل، صص ۲۲۰ـ۱۱)؛ ۳) الحجّه فی ابطاء القائم (ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، صص ۳۵۲ـ۵۷، ۴۱۷ـ۲۲؛ و نیز طوسی، کتاب الغیبة، صص ۱۰۴ـ۱۰۸، ۱۲۴ـ۲۸). برخی از طبقات نویسان شیعه محمد بن بحر را شیعهٔ غالی انگاشته‌اند. در مورد این شخصیت رجوع شود به: کشّی، رجال، بمبئی، ۱۳۱۷/ ۱۹۰۰، ص ۱۴۷؛ نجاشی، رجال، بمبئی، ۱۳۱۷/ ۱۹۰۰، صص ۱۸۹، ۲۱۹ـ۲۰، ۲۷۱؛ طوسی، فهرست، چاپ نجف، ۱۳۵۹/ ۱۹۳۷، ص ۱۳۲؛ ابن‌داوود حلّی، رجال، نجف ۱۳۹۲/ ۱۹۷۲، صص ۲۷۰، ۲۷۷.

۱۸۸. واژهٔ «حول» دارای دو معنای اصلی است، یکی قوت، نیرو و دیگری تغییر، دگرگونی، تبدیل.

در جملهٔ مقدس «لا حول و لا قوة الّا بالله» البته تنها معنای نخست را می‌توان پذیرفت، حال آنکه در جملهٔ پیامبر «لا حول لنا و لا قوة الّا بالله» که در آن لفظ «لنا» به جملهٔ نخست افزوده شده، شاید عمداً دوپهلویی معنایی حفظ شده است، زیرا اگر به لفظ «حول» معنای دوم را بدهیم، ترجمه چنین خواهد بود: «دگرگونی را در ما راه نیست و ما را نیرویی نیست مگر از خدا». جملهٔ پیامبر به این صورت در علل الشرایع (ص ۶) و عیون اخبار الرضا (ج ۱، ص ۲۶۳) آمده امّا در کمال الدین (ص ۲۵۵) لفظ «لنا» از آن حذف شده و در نتیجه جملهٔ مقدس دو بار تکرار شده است.

۱۸۹. گفتنی است که در این تعلیم بنیادین آغازین، چهار عبارت مقدس مسلمانان به طور اعم و چهار «ذکر» به طور اخصّ آموزش داده شده است: «لا اله الّا الله»، «الله اکبر»، «لا حول و لا قوة الّا بالله»، «الحمد لِلّه». نخستین جملهٔ تعلیم بازگو نشده است، ولی از لفظ «فسبّحنا» می‌توان نتیجه گرفت که جملهٔ مورد نظر «سبحان الله» بوده است که باز یکی از اذکار است. باید افزود که از نظر عرفا این جملات دارای نیروی خارق‌العاده‌ای بوده و حاوی اسرار روحانی و معنوی و حتّی جادویی است (رجوع شود به حدیث امام جعفر صادق: «... ما به سایه‌ها اسرار علم یگانگی و ستایش را می‌آموختیم».

۱۹۰. همان‌گونه که دیدیم، ظُلمت نادانی (جهل) از دریای شور (بحر اُجاج) خلق گردید در حالی که عقل، همچون معصومین، نخستین آفریدهٔ خداوند از طرف راست عرش او و از آب شیرین و گوارا است.

۱۹۱. صفّار قمی، بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۷، شماره‌های ۲ و ۶، صص ۷۰ـ۷۱ و نیز همان حدیث با اندکی اختلاف در: کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، باب ۱، شمارهٔ ۱۴۴۹؛ ج ۳، ص ۱۰. در حدیث شمارهٔ ۱۴۴۸ همین کتاب آمده که «مردمان راست» مردمان طاعت و بهشت و «مردمان چپ» مردمان معصیت و دوزخند. در مورد «اصحاب الیمین» و «اصحاب الشمال» همچنین رجوع شود به: ابن‌عیاش جوهری، مقتضب الأثر، همان، صص ۹ـ۱۰. این اصطلاحات هر دو قرآنی هستند (سورهٔ واقعه/ ۲۷ و ۴۱)

۱۹۲. کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر» باب ۵ (باب فطرة الخلق علی التوحید)، ج ۳، صص ۱۹ـ۲۱. در اینجا پنج حدیث آورده شده که چهار تای آنها از جعفر صادق(ع) و یکی از محمد باقر(ع) است و در تفسیر آیات زیر روایت شده: سورهٔ اعراف/ ۱۷۲ (پیش از این نقل شد)، سورهٔ روم/ ۳۰ («فطرتی که خداوند مردمان را طبق آن سرشت»)، سورهٔ لقمان/ ۲۵ («و چون از ایشان بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفرید، خواهند گفت خداوند.») و نیز در تفسیر حدیث نبوی: «هر نوزادی بنا بر فطرت زاده می‌شود». منظور از این احادیث یکی دادن

بُعدی کیهانی و بنیادین به اختلاف «مسلم» و «مؤمن» و دیگر اثبات کفر پنهان اهل تسنن است که مضمون ولایت را نپذیرفته‌اند. به کار بردن واژه‌های «اسلام» و «مسلم» به معنای سرسپردگی به ظاهر دین و فراموشی بُعد باطنی آن، البته اتفاقی نیست. دربارهٔ این مفهوم به طور عموم نک. ج. گوبیو، مفهوم اصلی (فطره)، تفاسیر و کارکردهایش نزد متفکران مسلمان (قاهره، ۲۰۰۰).

G. Gobillot, La conception originelle (fi□ra) , ses *interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans* (Cairo, 2000).

۱۹۳. درمورد نیروی «بصیرتِ» ماقبل زمانی معصومان که در احادیث با عناوین «رؤیت» یا «علم طینت» مشخص شده، گاه آشکار و گاه به اشاره سخن به میان آمده است. حدیث امام محمد باقر: «خداوند در روز میثاق، از شیعیان ما که به صورت ذره بودند، درمورد ولایت ما و اقرار به ربوبیّت خدا و پیامبری محمد پیمان گرفت و سپس فرزندان آدم را که هنوز در گل (طینه) به صورت سایه بودند به محمد نشان داد و آنگاه آنها را از گلِ آدم آفرید و رسول خدا ایشان را شناخت و به علی شناساند و ما نیز ایشان را می‌شناسیم». (انَّ الله اخذ میثاق شیعتنا بالولایه لنا و هم ذرّیومَ اخذ المیثاق علی الذرّ و الاقرارلهُ بالربوبیه و لمحمد بالنبوه و عَرَضَ الله علی محمد بنی‌آدم فی الطین و هم اظِلّة و خلقهُم من الطینة التی خلق منها آدم و عرفهم رسول‌الله و عَرّفَهُم علیاً و نحنُ نَعرِفُهُم، (صفّار قمی، بصائر الدرجات، ص ۸۹). حدیث امام جعفر صادق: «امام چهره‌ها و اسامی مریدان خویش و دشمنان خویش را می‌شناسد، زیرا گلی را که ایشان از آن خلق شده‌اند می‌شناسد.» (انّ الامام یَعرفُ شیعتهُ و اعداءهُ بوجوهِهم و أسمائِهم بِعلِم الطینة التی خُلِقُوا مِنها)، ابن‌عیاش، مقتضب، ص ۴۱؛ صفّار، بصائر، ص ۳۹۰؛ و نیز بخش ۲، باب ۱۴ تا ۱۶ (باب فی رسول‌الله انهُ عرف ما رای فی الاظلّة و الذرّ؛ باب فی امیرالمؤمنین انهُ عرف ما رای فی المیثاق: باب فی الامامه، انّهم یعرفون ما رائه فی المیثاق)، صص ۸۳ــ۹۰؛ برای اشاره به این موضوع نک. ابن‌بابویه، علل، باب ۱۳۹، ص ۱۷۳؛ عیون، ج ۲، ص ۲۲۷ و فضائل الشیعه، ص ۳۱، شمارهٔ ۲۷.

۱۹۴. صفّار قمی، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۹، صص ۱۴ــ۱۹ و فصل ۱۰، صص ۱۹ــ۲۵؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجّة»، باب «خلق ابدان الائمه و ارواحهم و قلوبهم»، ج ۲، ۲۳۲ــ۳۴؛ «کتاب الایمان و الکفر»، «باب طینة المؤمن و الکافر»، ج ۳، صص ۲ــ۱۶. این احادیث همیشه از روشنی و انسجام برخوردار نیستند و به‌ویژه نزد کلینی، ابهام در نقل احادیث مربوط به موجودات آفریده‌شده از یک‌سو و گلی که موجودات از آن سرشته شده‌اند، از سوی دیگر، تعادل و موازات کلی نظام را به هم زده است. صفّار قمی به نظر دقیق‌تر و

اصولی‌تر از شاگرد خویش کلینی به نظر می‌آید و یکی از احادیثی که وی نقل کرده به بهترین نحو مطلب را خلاصه کرده است: «خداوند بدن‌های محمد و اهل بیت او را از گل علیّین آفرید و ارواح و دل‌های ایشان را از گلی بالاتر از علّیین و بدن‌های مریدان ما و پیامبران را از گلی پایین‌تر از علّیین و ارواح و دل‌های ایشان را از گل علّیین. از اینجاست که دل‌های مؤمنان ما از بدن اهل بیت محمد است. و خداوند دشمن اهل بیت را [یعنی روح و دل و بدن او را] و نیز ارواح و دل‌های طرفداران او را از گل سجّین آفرید و بدن‌های طرفداران را از گلی پایین‌تر از سجّین و از اینجاست که دل‌های این طرفداران از بدن‌های سرکردگان‌شان است و هر دلی مشتاق بدن خویش است. (صفّار قمی، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۹، شمارهٔ ۲، حدیث امام پنجم، محمد باقر). این جزئیات اساس نظریهٔ عمل روحانی باستانی را تشکیل می‌دهد، که شاید بتوان آن را مهم‌ترین نامید، «رؤیت با قلب»، نک. فصل‌های ۱۰ــ۱۱ کتاب تشیّع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی. دربارهٔ این موضوع نک. ابن‌بابویه، علل، باب ۹۶، ص. ۱۱۷ شماره‌های ۱۲ــ۱۵. در اینجا یک نوع دوگانگی ملاحظه می‌شود. قرآن صحبت از آفرینش مخلوقات گوناگون از جوهرهای مختلف دارد (فرشتگان از نور، جن از آتش، انسان از گِل) ولی موردی نیست که یک مخلوق از دو جوهر مختلف آفریده شده باشد. این مربوط به نوعی دوگانگی است، البته نه ریشه‌ای، اما شامل بخش‌بندی فطرت می‌شود. عوالم قبل از خلقت یادآور گمان‌ورزی‌های گوناگون ایرانی دربارهٔ خلقت در مرحلهٔ «مینوگ» است؛ (مقایسه شود با فصل ۱۲ کتاب تشیّع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی). نبرد کیهانی ازآغاز خلقت، نشانی از اسطورهٔ ایرانی جنگ ازلی دارد. با این‌همه، این دوگانگی افراطی گاهی در احادیثی نادر به چشم می‌خورد؛ نک. مثلاً، بصائر، جزء ۱، باب ۹، صص ۱۵ــ۱۷ شماره‌های ۵، ۷، ۸، ۱۰. (مخلوط گِل).

۱۹۵. کلّا إنَّ کتابَ الأبرار لفی علّیّن. و ما ادراكَ ما علیّون. کتابٌ مرقومٌ یشهَدهُ المُقربون.

۱۹۶. کلّا إنَّ کتاب الفُجّار لفی سِجّین/ و ما ادراكَ ما سِجیّن/کتابٌ مرقومٌ.

۱۹۷. تاکنون نگارنده نتوانسته است در قطعاتی که از تفاسیر ائمه بجا مانده، نکته‌های عقیدتی مبسوطی دربارهٔ علّیین و سجّین بیابد. در حدیثی منسوب به امام محمد باقر(ع) به نقل از تفسیر علی بن ابراهیم قمی، «علّیین» به آسمان هفتم و «سجّین» به زمین هفتم تعبیر شده است (قمی، تفسیر، ص ۷۱۶؛ سورهٔ مطففین/ ۷ــ۹ و ۱۸ــ۲۱). در حدیث دیگری منسوب به امام جعفر صادق(ع)، به نقل از همین کتاب چنین آمده که مقصود از «فجّار» (بدکاران) در آیهٔ قرآن، ابوبکر و عمر است و همچنین مقصود از «ابرار» (نیکان) معصومین چهارده‌گانه است

(قمی، تفسیر، صص ۷۱۶ـ۱۷). علاوه بر این، در تفسیر امام جعفر صادق نکته‌های جالبی دربارهٔ «ابرار» و «فجّار» آمده و چنان‌که دیدیم، بنا بر نصّ قرآن، به ترتیب، با «علّیین» و «سجّین» مرتبط هستند. در تفسیر آیهٔ زیر: «آری نیکان از برای نعیم هستند و بدکاران از برای جحیم»، (سورهٔ انفطار/ ۱۲ـ۱۳)، امام ششم چنین می‌گوید: «نعیم یعنی شناخت و دیدار (النعیم المعرفة و المشاهده) و جحیم یعنی نادانی و پوشیدگی (الجحیم الجهل و الحجاب)» و بنا بر یک روایت دیگر: «مقصود از جحیم نفوس است که برای آنها آتش دوزخ افروخته شده» (تفسیر جعفر، تصحیح پ. نویه، ص ۲۲۸). با آنکه در حقائق التفسیر سلمی، که تفسیر امام ششم از آن برگرفته شده، واژه‌ها از چارچوب شیعی خود خارج شده‌اند، امّا باید دانست که در درون این چارچوب منظور از «شناخت» البته شناخت خداست که جز با شناخت امام ممکن نیست، زیرا امام، به دلیل رتبهٔ وجودی و نقش کیهانی خویش، تجلّی وجه شناختنی پروردگار است. در همین چارچوب، مقصود از «دیدار»، مشاهدهٔ نور امام در لطیفهٔ دل یا، به عبارت دیگر، «مشاهدهٔ وجه خداوند» است (رجوع شود به بخش دوم از فصل سوم کتاب تشیّع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی). واژه‌های «نادانی» و «پوشیدگی» درست مضامین مخالف «شناخت» و «دیدار» را می‌رسانند. برای تعبیرهای مختلف علیّین در حدیث امامی، رجوع شود به مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۶۵؛ برای یک نظر عمومی نک. مقاله «علییّن» اثر ر. پاره، در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم.

۱۹۸. در سنّت اثنی‌عشری، مضمون «کتاب» از اهمیت عقیدتی ویژه‌ای برخوردار است. «کتاب» عبارت است از حامل و قالب معرفت حقیقی و علم و حقایق جزئی و کلّی. از این دیدگاه میان «کتاب‌های علوی کیهانی» (امّ‌الکتاب، علیین) و «کتاب ناطق»، یعنی امام، ارتباط مستقیمی هست، زیرا امام حامل همهٔ دانش‌های سری مقدس است (دربارهٔ اصطلاحاتی چون «کتاب ناطق» یا «قرآن ناطق» که از القاب امامان‌اند، رجوع شود مثلاً به فهرست بحار الانوار، زیر سفینة البحار به تصحیح عباس قمی، ۱۳۵۵/ ۱۹۳۶ و نیز محمود ایّوب، «قرآن ناطق و صامت» در، اندرو ریپن (ویراستار) رویکردها به تاریخ تعبیر قرآن [آکسفورد، ۱۹۸۸]، صص ۱۷۷ و ۱۹۸.

M. Ayoub, 'The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān', in A. Rippin [ed.], *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān* [Oxford, 1988], pp. 177, 198;

همین ارتباط را می‌توان میان «کتاب سفلی کیهانی» (سجّین) و دشمنان ائمه، یعنی «پیشوایان تاریکی» (ائمة الظلام)، دید.

۱۹۹. کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب خلق ابدان الائمة، ج ۲، شمارهٔ ۲، صص ۲۳۲ـ۲۳۳؛

درمورد جایگزینی «عرش» با «علیّین»، رجوع شود به: صفّار، بصائر، جزء ۱، باب ۹، شمارهٔ ۱۲، ص ۱۷ [ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۱۰۲ م]. خالی از فایده نیست اگر یادآور شویم که درمتون سنّی، مکّه (و گاه مدینه) «بازتاب زمینی» آن مکان آسمانی معرفی شده که از خاک آن پیامبر اسلام آفریده شده است (رجوع شود، از جمله، به: زرقانی، شرح علی المواقب اللدنیّه، ج ۱، ص ۴۳؛ حلبی، السیرة الحلبیه، بیروت، بدون تاریخ، ج ۱، ص ۱۴۷. و برای مآخذ دیگر رجوع شود به: م. ژ. کیستر «سفر به سه مسجد»

M. J. Kister, 'You Shall Only Set Out for Three Mosques', *Muséon*, 82 (1969), p. 187, n. 63.

اشاره به مدینه در این متون ناگزیر باید ریشه در این عقیدهٔ قدیمی داشته باشد که خاک سرشت هرکس ازمحل دفن او برداشته شده است («تربة الشخص مدفنه»). زرقانی، همان، ج ۱، ص ۴۲ـ۴۳ دربارهٔ این موضوع نک. کُربن، معبد و مکاشفه (پاریس، ۱۹۸۰) [ترجمهٔ فارسی از انشاءالله رحمتی، تهران، ۱۳۸۹]، نمایه زیر واژه‌های «کعبه» و «مکه».

H. Corbin, *Temple et contemplation* (Paris, 1980) , index under 'Ka'ba' and 'Mekke.

۲۰۰. مقایسه شود با همین کتاب، بخش ۲ـ۳ و فصل‌های ۱۰ و ۱۱ کتاب تشیّع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی.

۲۰۱. در اینجا چه بسا منظور آدم دور فعلی بشریت است، زیرا در سنت قدیمی امامیه اعتقاد به آفرینش دوره‌ای و بشریت‌های پیاپی به چشم می‌خورد، ولی امامان در این مورد توضیح گسترده‌ای نداده‌اند. در تفسیر آیهٔ ۱۵ سورهٔ قاف («آیا ما پس از آفرینش نخست خسته شده‌ایم که ایشان درمورد آفرینش جدید به تردید افتاده‌اند؟») امام محمد باقر(ع) چنین می‌گوید: «هنگامی که خداوند این آفریدگان و این جهان را نابود سازد و مردمان بهشتی و دوزخی به مقصد خویش رسند، خداوند جهان دیگری خواهد آفرید متفاوت با این جهان و مردمان دیگری که به زن و مرد تقسیم نشده‌اند و ایشان او را خواهند پرستید و به یگانگی وی گواهی خواهند داد و پروردگار برای حمل ایشان زمین تازه‌ای خواهد آفرید و آسمان تازه‌ای برای سایه افکندن بر ایشان. آیا چنین می‌پنداری که خدا تنها این جهان را آفریده و بشری غیر از شما خلق نکرده؟ نه، چنین نیست، او هزار هزار جهان آفریده و هزار هزار آدم و تو در آخرین این جهان‌ها و درمیان آخرین این آدمیان زندگی می‌کنی.» ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۳۸، شمارهٔ ۲، ص ۲۷۷؛ ابن‌عیاش، مقتضب الأثر، همان، ص ۱۴۳. مخاطب امام در این حدیث ابوعبدالله جابربن یزید جعفی (م. ۱۲۸ یا ۱۳۲/ ۷۴۹)، شاگرد معروف امام پنجم و ششم است که ناقل بسیاری از احادیث عرفانی و باطنی بوده است. (درمورد او رجوع شود به: کشّی،

رجال؛ نجاشی، رجال؛ طوسی، رجال، ص ۱۱۱، شمارهٔ ۶ و ص ۱۶۳، شمارهٔ ۳۰؛ اردبیلی، جامع الرواة، قم، ۱۳۳۱ ش، ج ۱، ص ۱۴۴. مضمون آفرینش ادواری و اکواری و بسط آن بیشتر درمتون اسماعیلی به چشم می‌خورد. در این مورد رجوع شود به، کُربن، زمان‌های ادواری و عرفان اسماعیلی (پاریس، ۱۹۸۲).

H. Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne* (Paris, 1982).

۲۰۲. مقایسه شود با قرآن، سورهٔ اعراف/ ۱۱ به بعد؛ سورهٔ حجر/ ۲۶ به بعد؛ اسری/ ۶۱ به بعد؛ کهف/ ۵۰؛ صاد/ ۷۴ به بعد. در احادیث امامیه، ابلیس نمونهٔ بنیادین «پیشوایان تاریکی» یعنی دشمنان ائمه و مریدان ایشان است. ابلیس نخستین کسی است که نور نبوت ـ ولایت را بازنشناخته و از این دیدگاه مترادف با «جهل» یعنی نیروی کیهانی نادانی و تاریکی است. نک. همین کتاب، بخش ۱ـ۱. (و فصل ۱۲ کتاب تشیع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی).

۲۰۳. حدیث نبوی «برتری پیامبر و حجت‌های خداوند بر فرشتگان»، ابن‌بابویه، علل، ص ۶؛ کمال الدین، ص ۲۵۵؛ «ثمّ انّ الله تبارك و تعالی خلق آدم فاودعنا صلبهُ و اَمَر الملائکة بالسُّجود لهُ تعظیماً لنا و اکراماً و کانَ سُجودُهم لله ـ عزّ و جلّ ـ عبودیة و لآدم اکراماً و طاعة لکَوننا فی صُلبه».

۲۰۴. ابن‌بابویه، باب ۱۵۶، ج ۱، ص ۲۰۹. جملهٔ مربوط به «پشت پدران و زهدان مادران پاکیزه از آلودگی شرک و کفر» در چارچوب کلّی مسألهٔ کیش نیاکان پیامبر قرار می‌گیرد، مسأله‌ای که در ادبیات وابسته به سیرهٔ نبوی و حدیث به تفصیل به آن پرداخته شده است. بنا بر اعتقاد امامیه، همهٔ نیاکان پیامبر، و در نتیجه امامان، «مسلمان» یعنی موحّد بوده‌اند و آیین ابراهیم یعنی آیین «حنیفان» داشته‌اند. یکی از نتایج این امر آن است که فرزندان ایشان نامشروع نبوده‌اند (اصطلاح «زنای کفر») (رجوع شود به: ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۸۹، شمارهٔ ۱، ص ۶۱۴؛ ابن‌شهرآشوب، مناقب آل ابی‌طالب، ج ۱، ص ۳۷ به بعد و ۱۳۲ به بعد؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۰ به بعد و ج ۱۵، ص ۱۱۷ـ۲۷: «امامیه در این امر اتفاق دارند که پدر و مادر پیامبر و نیاکان وی تا آدم همگی مسلمان و از صدیقان و حنیفان بوده‌اند.») بسیاری از نویسندگان سنّی نیز همین نظریه را دارند و به‌ویژه بر موحّد بودن عبدالمطلب و دو پسر او عبدالله و ابوطالب تأکید می‌کنند (از جمله: ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۲ و ۳۱. حدیث نبوی: «من از آدم تا به حال از پیوند مشروع زاده‌ام و نه از پیوند نامشروع. از زنای اهل جاهلیت هیچ چیز مرا نیالوده است»؛ بیهقی، دلائل النبوة، ج ۱، ص ۱۳۱ به بعد؛ سیوطی، الخصائص الکبری، قاهره، ۱۹۶۷، ج ۱، صص ۹۳ـ۹۶؛ ابن جوزی، الوفا باحوال المصطفی، قاهره، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۳۵ به بعد و ۷۷ـ۷۸؛ قسطلانی، ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری،

بیروت، ۱۳۲۳ هـ. ق، ج ۶، ص ۳۱ به بعد؛ حلبی، السیرة الحلبیه، ج ۱، ص ۴۲ به بعد؛ زرقانی، همان، ج ۱، ۶۶ به بعد و ۱۷۴ به بعد.) گویا این بنی‌هاشم بوده‌اند که درمبارزهٔ خویش علیه بنی‌امیه طرفدار شیعیان و بنی‌عبّاس بوده و بروالایی کیش نیاکان پیامبر همگی و عبدالمطلب به‌ویژه تأکید داشته‌اند. یادآور می‌شویم که عبدالمطلب نیای مشترک عبدالله، ابوطالب، وعبّاس بوده است و به عنوان فردی موحد و متّقی شناسانده شد که نور نبوت را در خویش داشته است. به عکس، امیّه، نیای بنی‌امیّه، با صفاتی درست خلاف صفات بالا نمایانده شده است (مثلاً، ابن‌هشام ــ که در تمایلات هاشمی استادش ابن‌اسحق تردیدی نیست ــ السیرة النبویة، ج ۱، ص ۱۸۰؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۴ ب، ۱۸، گفتار عبدالله بن عباس علیه یزید بن معاویه، خلیفهٔ اموی، و حدیثی به نقل ازعوانة بن حکم، (م. ۱۴۷/ ۷۶۴)؛ دربارهٔ او و طرفداری‌اش از عباسیان رجوع شود به تاریخ ادبیات عرب، ج. ۱، ص ۳۰۷،
Geschichte des arabischen Schrifttums (Leiden, 1967–1986),
و خاصه ا. ا دوری، نشأة العلم التاریخ عند العرب [بیروت، ۱۹۶۰]، ص ۳۶ به بعد. درمورد ضدیت عبدالمطلب و امیه، همچنین رجوع شود به: ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی، ج ۱، صص ۸ــ۹). فخرالدین رازی با آنکه کوشیده از طریق استدلال منطقی پاکی نسب پیامبر را اثبات کند، با این‌همه برای این نظریه، ریشه‌ای شیعی قائل شده است (التفسیر الکبیر، تهران، بدون تاریخ، ج ۲۴، ۱۷۳ــ۱۷۴). از سوی دیگر، برخی ازعلمای اهل تسنن در برابر این نظریه واکنش نشان داده‌اند. مسلم در صحیح خود حدیثی نقل کرده که در آن پیامبر به یک تازه‌مسلمان چنین می‌گوید: «هم‌اکنون پدرمن و پدر تو در دوزخ‌اند». (صحیح مسلم، قاهره، ۱۳۳۴/ ۱۹۱۵، ج ۱، صص ۱۳۲ــ۳۳؛ و نیز زرقانی، همان، ج ۱، ص ۷۹ که به مسلم استناد می‌جوید و می‌افزاید که در این حدیث منظور پیامبر از پدر خویش ابوطالب بوده است، زیرا عرب سرپرست را نیز پدر می‌خوانند (و اراد بابیهِ انّه ابوطالب و لانّهُ رباهُ و العرب تُسَمّی المربی اباً)؛ همچنین حلبی، سیرة الحلبیه، ج ۱، ص ۲۹؛ و نیز طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ جدید بیروت، ۱۹۷۲، ج ۱۱، صص ۳۰ــ۳۱). برای سایر منابع سُنی، نک. ژیو، «مقاتل»، مجلهٔ آسیا، ۲۷۹ (۱۹۹۱)، صص ۶۸ــ۷۰.
Gilliot, “muqatil”, *JA*, 279 (1991) pp. 68–70.

۲۰۵. دربارهٔ این موضوع و منابع مربوط شیعی و سنی، نک. روبین. «وجود پیشینی و نور»، صص ۶۲ــ۱۱۹.

Rubin,‘Pre-Existence and Light’, pp. 62–119

دربارهٔ نور عبدالمطلب نک. صص ۹۴ــ۹۶، برای نور عبدالله و آمنه، صص ۸۴ــ۸۹، و برای نور ابوطالب، صص ۷۵ــ۷۶.

۲۰۶. ابن‌بابویه، علل الشرایع، باب ۱۱۶، صص ۱۳۴ـ۱۳۵؛ کمال الدین، ج ۱، باب ۲۴، شمارهٔ ۲۵، ص ۲۷۵. درمورد حضور نور نبوت ـ ولایت در آدم، رجوع شود به: ابن‌عیاش، مقتضب الأثر، همان، ص ۸۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۱، صص ۳۱۱ـ۱۲؛ حضور نور در موسی، ابن‌عیاش، همان، ص ۴۱؛ مجلسی، ج ۵۱، ص ۱۴۹. مضمون دودمان نبوی محمد در نزد اهل تسنن نیز پذیرفته است، امّا، برخلاف نظریهٔ گلدتسیهر که در این دودمان نوعی نسب روحانی نوافلاطونی می‌یابد؛ گلدتسیهر، «نوافلاطونی و عنصر گنوسی در حدیث»، همان، ص ۳۴۰).

Goldziher 'Neuplatonische und Gnostische Element in Hadit', ibid, p. 340.

چنین می‌نماید که از نظر نویسندگان سنّی، انتقال نبوت از طریق جسمانی و به وسیلهٔ مایع منوی انجام گرفته است. رجوع شود به: ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۵ («از پیامبری به پیامبری دیگر تا [خداوند] تو را پیامبر برآورد.»)؛ ابن‌کثیر، تفسیر، بیروت، ۱۹۶۶، ج ۵، ص ۲۱۵ («یعنی قالب به قالب شدن او از پشت یک پیامبر به پشت پیامبر دیگر تا آنجا که [خداوند] او را پیامبر برآورد.»)؛ سیوطی، الخصائص الکبری، ج ۱، ص ۹۴ («و پیامبر همچنان در پشت پیامبران انتقال یافت تا مادرش او را بزاد»)؛ زرقانی، همان، ج ۱، ص ۶۷؛ و حلبی، همان، ج ۱، ص ۲۹. از نظر برخی نویسندگان، «مهر» یا خاتمی که نور نبوت بر بدن پیامبر حک کرده بود، او را «خاتم پیامبران» ساخته بود. درمورد این موضوع و بحث و گفت‌وگوهای کلامی در این باب که سرانجام به عنوان یکی از اصول عقیدتی اسلامی پذیرفته شد، رجوع شود به، هـ. برکلند، افسانهٔ باز کردن سینهٔ محمد (اسلو، ۱۹۵۵)؛

H. Birkland, *The Legend of Opening of Muhammad's Breast* (Oslo, 1955);

فریدمان، «خاتمیت نبوت در اسلام سنی»، مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام، ۷ (۱۹۸۶)، صص ۱۷۷ـ۲۱۵.

Y. Friedmann, 'Finality of Prophethood in Sunni Islam', *JSAI*, 7 (1986), pp. 177–215.

۲۰۷. این دودمان یادآور دو دودمان «طبیعی» و «شاهانه»ی عیسی مسیح است (انجیل لوقا، ۳:۲۳ـ۳۸؛ انجیل متی، ۱:۱ـ۱۷). بسیاری از نام‌ها در دودمان‌های محمد(ص) و مسیح مشترک هستند.

۲۰۸. اثبات الوصیة للامام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، منسوب به مسعودی، نجف، المطبعة الحیدریه، بدون تاریخ. درمورد این کتاب و مسائل مربوط به انتساب آن، رجوع کنید به، شارل پلا، «مسعودی و امامت» در شیعهٔ امامی، صص ۶۹ـ۹۰.

Ch. Pellat, 'Mas'ūdī et l'imāmisme', in *Le Shī'isme imāmite*, pp. 69–90.

۲۰۹. ابن‌عیاش، مقتضب الأثر، صص ۵۱ـ۵۲؛ اثبات الوصیة، صص ۷۵ـ۹۰. مقایسه شود با: مسعودی، مروج الذهب، تصحیح باربیه دومینار، ج ۱، صص ۸۰ـ۸۳؛ ج ۴، ص ۱۱۵.

۲۱۰. ابن‌بابویه، کمال الدین، جلد ۱، باب ۲۲، شمارهٔ ۱، صص ۲۱۱ــ۲۱۳ و باب ۵۸، شمارهٔ ۴ــ۵؛ جلد ۲، ص ۶۶۴؛ و نیز کتاب من لا یحضره الفقیه، تصحیح آخوندی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۹۰ هـ. ق/ ۱۹۷۰، ج ۴، باب ۷۲، صص ۱۲۹ــ۱۳۰. «دودمان روحانی» حدود ۷۰ صفحه از اثبات الوصیة را به خود اختصاص داده (صص ۸ــ۷۴) و گروه نیاکان پیامبر بیش از دوبرابر گروه حاضر است (۷۵ نام به جای ۳۵ تا). نویسنده کوشیده تا زمان «تاریخی» پیامبران و ائمهٔ آنها را با آوردن نام پادشاهان هم‌روزگارشان تعیین کند و، به این ترتیب، نام‌های گروهی از شاهان کتاب عهد عتیق و نیز پادشاهان ایران و یونان را در متن آورده است (مقایسه شود با: مروج الذهب، ج ۱، صص ۷۲ــ۷۳). همین‌طور به مقالهٔ بسیار خوب کلبرگ: «برخی نظرات شیعی دربارهٔ جهان عتیق»، مطالعات اسلامی، ۵۲، ۱۹۸۰، صص ۴۱ــ۶۶.

'Some Shi'i Views on the Antediluvian World', *SI*, 52 (1980), pp. 41–66.

۲۱۱. «انا سیّد الانبیاء و وصییّ سیّد الوصییّن و اوصیائهٔ ساد الاوصیاء. العلماء ورثة الانبیاء. علماء اُمّتی کانبیاء بنی‌اسرائیل»، صفّار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، باب ۲؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، صص ۲۱۱ــ۱۲. درمورد مقایسهٔ معصومین با پیامبران و قدیسان عهد عتیق و عهد جدید، رجوع شود به کمال الدین، صص ۲۵ــ۲۶ («علی دارای فضایل پیامبران گذشته است»)؛ ابن‌شهرآشوب، مناقب آل ابی‌طالب، ج ۳، ص ۴۶ (در این کتاب رابطهٔ پیامبر و علی با رابطهٔ موسی و یوشع مقایسه شده است. شهرستانی این نظریه را به عبدالله بن سباء نسبت داده است. رجوع شود به: الملل و النحل، تصحیح گیلانی، ج ۱، ص ۱۷۴ (و مقالهٔ «عبدالله بن سباء» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم، اثر هاجسن ص ۲۱۹ (مقایسهٔ علی و هارون)، ج ۳، ص ۱۶۶ (مقایسهٔ امام حسن و حسین با دو پسر هارون شَبَر و شُبَیر) ج ۲، ص ۱۶۴؛ مقایسه علی و سام، ج ۱، ص ۲۵۸ (مقایسهٔ دوازده امام و دوازده نقیب بنی‌اسرائیل)؛ اثبات الوصیة، ص ۲۵۹ (مقایسهٔ دوازده امام و دوازده حواری مسیح)؛ خوارزمی، المناقب، نجف، ۱۹۶۵ میلادی، ص ۸۵ (مقایسهٔ امام حسن با حضرت ابراهیم، امام حسین با حضرت موسی، و امام زین‌العابدین با هارون). بنا بر بعضی از روایات، حتی گاه دشمنان ائمه ایشان را پیامبر می‌انگاشته‌اند (کلینی، الروضه من الکافی، تصحیح و ترجمهٔ فارسی رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۹ هـ. ق، ج ۱، ص ۱۷۳ گفتار خلیفهٔ اموی، هشام بن عبدالملک و ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۴۷، شمارهٔ ۴، ص ۲۷۸ گفتار یکی از خوارج). در این مورد همچنین رجوع شود به: وینسینک، «محمد و پیامبران»، مجلهٔ شرق، ۲ (۱۹۲۴)؛

A. J. Wensinck, 'Muhammad und die Propheten', *Acta Orientalia*, 2 (1924);

زلهایم، «پیامبر، خلیفه و تاریخ»، ... ۱۸ (۱۹۶۵ــ۱۹۶۶)؛

R. Selheim, 'Prophet, Chalif und Geschichte', *Oriens*, 18–19 (1965–1966);
م. ج. کیستر، «حدیثی از بنی‌اسرائیل»، مطالعات شرقی اسرائیل، ۲ (۱۹۷۲).
M. J. Kister, 'Ṭaddithū 'an Banī Isrā'īl', *IOS*, 2 (1972).

۲۱۱. «وصیت» (الوصیة) یا «میراث مقدس» همچنین شامل برخی اشیا نیز هست: کتاب‌های مقدس پیامبران گذشته، کتاب‌های سری ائمه (مانند جفر و جامعه و مصحف فاطمه) و برخی اشیاء متعلق به پیامبران گذشته با خواصّ خارق‌العاده (پیراهن آدم، تابوت موسی، سلاح محمد). در اینجا نیز حضور دو خصیصهٔ اصلی وجود پیشینی امام، یعنی علم و قدرت که باعث تشخیص وجودشان پس ازخلقت هم می‌شود نمایان است. نصّ، صرفاً گواه انتقال «وصیت» است که برای اثبات اصالت وصی به مؤمنان اختصاص داده شده است (دربارهٔ نص ائمه، رجوع شود به کلینی، اصول، «کتاب الحُجة»، ج ۲، صص ۴۰ـ۱۲۰، شیخ مفید، الارشاد، بخش مربوط به نص هر امام در فصل‌های مربوطه) در حدیثی از امام جعفر صادق، «الوصیّة» همچنین نام یک «کتاب سر به مُهر» («کتاب مختوم») است که از آسمان برای پیامبر نازل شده و در آن دوازده نامهٔ مُهرشده حاوی مأموریت هریک از امامان گنجانده شده است (نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۸۲ـ۸۳).

۲۱۲. دربارهٔ این موضوع نک. رینر فرایتگ، ارواح در الحاد اسلامی (برلین، ۱۹۸۵)؛
Rainer Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie* (Berlin, 1985);
مونو، «تناسخ و جاودانگی»، در اسلام و دین (پاریس، ۱۹۸۶)، صص ۲۷۹ـ۲۹۵.
Guy Monnot, 'La transmigration et l'immortalité', in *Islam et religions* (Paris, 1986), pp. 279–295.

۲۱۳. فاستودَعهُم فی افضل مستودَعین و أقرّهم فی خیر مستقرّ تناسَخَتهُم کرائم الاصلاب الی مطهّرات الارحام، نهج البلاغه، تصحیح و ترجمهٔ فارسی فیض‌الاسلام، تهران، ۱۳۵۱، شمارهٔ ۹۳، ص ۲۷۹. اعتقاد به نوعی «دوباره‌زایی» در احادیث قدیمی امامیه به چشم می‌خورد. واژهٔ «مسخ» به معنای زاده شدن در بدن یک حیوان پست چندین بار به کار رفته است (مثلاً: صفّار قمی، بصائر الدرجات، جزء ۷، باب ۱۶، صص ۳۵۳ـ۵۴؛ کلینی، روضه کافی، ج ۱، ص ۲۸۵ و جلد ۲، ص ۳۷؛ ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۲۷، ص ۲۷۱؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۳۸۷). این مطلب در متون باطنیه و به‌ویژه در نوشته‌های منسوب به جابر بن حیّان بسط و گسترش یافته است. متون منسوب به جابر شاید قدیمی‌ترین نوشته‌هایی باشد که در آنها چندین واژه برای انواع دوباره‌زایی آورده شده است: «نسخ» (زاده شدن به صورت انسانی)؛ «مسخ» (زاده شدن به صورت حیوانی)؛ «فسخ» (زاده شدن به صورت گیاهی)؛ و «رسخ» (زاده شدن به صورت جمادی). رجوع شود به: «کتاب البیان» در آثار عربی جابر بن حیان، ویراسته هلمیارد، پاریس، ۱۹۲۸، ص ۱۱.

"Katib al-bayan" in *The Arabic Works of Jabir b. Hayyan*, ed. E. J. Holmyard, Paris, 1928, p. 11.

نشریهٔ تاریخ عربی اسلامی

Zeitschrift für Geschichte des arabischen-islamischen Wissenchaften,

متون عربی ویراستهٔ م. ع. ابوریدا، جلد ۱ (۱۹۸۴)؛ کتاب معارف، ص ۵۷؛ شهرستانی، کتاب الملل و النحل، ترجمهٔ ژیماره ـ مونو، ص ۵۱۲، یادداشت‌ها.

Shahrastani, *Livre des religions*, tr. Gimaret-Monnot, p. 512, notes.

۲۱۵. ما بین حوّاء ان نُسِبتَ الی/آمنة تمَّ نبتُك الهدب و قرناً فقرناً تناسخُكُ لك/ الفضّة منها بیضاء و الذَّهبُ، کمیت بن زید اسدی، هاشمیات، قم، بی‌تاریخ، ص ۶۹.

۲۱۶. رجوع شود به، گلدتسیهر، مطالعات اسلامی، ویراستهٔ اس. م. استرن (لندن، ۱۹۷۱)، ج ۱، صص ۴۵ به بعد و ۱۳۵ به بعد؛

I. Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern (London, 1971), vol. 1, pp. 45f. and 135f.;

همو، سخنرانی‌ها دربارهٔ اسلام (هیدلبرگ، ۱۹۱۰)، صص ۲۱۷ به بعد.

Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910), pp. 217f.;

مارشال هاجسن، «چگونه شیعهٔ نخستین فرقه‌ای شد»، مجلهٔ انجمن شرقی آمریکا، ۷۵ (۱۹۵۵)، صص ۱ـ۱۳.

M. G. S. Hodgson, 'How Did the Early Shī'a Become Sectarian?', *JAOS*, 75 (1955), pp. 1–13;

و. مونت‌گمری وات، «تشیع در حکومت بنی‌امیه»، مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیایی بریتانیای کبیر و ایرلند (۱۹۶۰)، صص ۱۵۸ـ۱۷۲؛

W. Montgomery Watt, 'Shī'ism Under the Umayyads', *JRAS* (1960), pp. 158–172;

یو. روبین، «انبیا و سرنیاها در سنت نخستین شیعه»، مجلهٔ مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام، ۱ (۱۹۷۹)، صص ۴۱ـ۶۴؛

U. Rubin, 'Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition', *JSAI*, 1 (1979), pp. 41–64;

م. شارون، «تحول بحث دربارهٔ مشروعیت قدرت در صدر اسلام»، مجلهٔ مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام ۵ (۱۹۸۴)، صص ۱۲۱ـ۱۴۲، به خصوص صص ۱۳۹ـ۱۴۱.

M. Sharon, 'The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authority in Early Islam', *JSAI*, 5 (1984), pp. 121–142, esp. pp. 139–141;

م. مؤمن، مقدمه‌ای بر اسلام شیعی، فصل ۲.

M. Momen, *An Introduction to Shī'i Islam*, ch. 2.

۲۱۷. "Theology" را در اینجا نباید به علم کلام، که همان‌گونه که درمقدمه دیدیم مورد انتقاد

امامان بوده، ترجمه کرد؛ "Theology" در اینجا به معنی واژهٔ توحید یا عبارت علم توحید است. درمجموعه‌های نخستین امامیه اطلاعات مربوط به علم توحید براین بودند تا نشان دهند که رویکرد صرفاً نظری به خداوند [خداشناسی] بی‌حاصل است اگرنه ناممکن، در عین حال، همان‌گونه که در این بخش از کتاب حاضر می‌بینیم، برلزوم شناخت خدا از طریق تجربهٔ شخصی تأکید دارند، آنجا که نقش امام کاملاً قاطع باقی می‌ماند. هانری کُربن این علم توحید را «علم توحید تنزیهی شیعی» (apophatic Shi'ite Theology) می‌خواند (رجوع کنید به یادداشت بعدی) و می‌گوید که این عبارت ترجمهٔ واژهٔ تنزیه است که تحت‌اللفظی به معنای transcendence برتری است. باید اضافه نمود که واژهٔ تنزیه مورد استفادهٔ فراوان متکلمان و فیلسوفان اسماعیلی است، اما در سنت امامیه به ندرت بدین معنی استفاده می‌شود. در این مورد، همان‌گونه که دیده شد، واژهٔ توحید را ترجیح می‌دهند (برای نمونه، نک. کلینی، اصول، «کتاب توحید»، ابن‌بابویه، کتاب توحید، عیون، باب توحید و غیره). همان‌گونه که دیدیم با مکتب شیخ مفید و نفوذ کلام عقلی معتزله قضیه/ اوضاع تغییر کرد

218. See, e.g., A. A. A. Fyzee, *Shi'ite Creed*, introduction; Hassan al-Amin, *Islamic Shi'ite Encyclopaedia*, s.v.; L. Arnold, "Le Credo du Shî'isme duodécimain"; M. H. Tabâtabâ'î, *Shî'e dar Eslâm*, especially chapter 3 (Englishtranslation by S. H. Nasr, *Shi'ite Islam*, London, 1975); P. Antes, *Zur Theologie der Schî'a*, Freibourg, 1971; H. Corbin, *En Islam iranien*, s. v. "tawhîd," "tanzîh"; H. Corbin, "Le Livre du Tawhîd de Shaykh Sadûq…"; H. Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, especially part 3; W. Madelung, "The Shi'ite and Khârijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalâm," in *Religious Schools*, part 8.

۲۱۹. کلینی، اصول، کتاب توحید، باب در اطلاق انهُ شیء، ج ۱، ص ۱۰۹، ش ۲؛ ابن‌بابویه، کتاب توحید، باب ۷، ش ۱۰۴، ش ۱.

۲۲۰. «هُوَ شَیْءٌ بِخِلافِ الْأَشْیَاءِ ارْجِعْ بِقَوْلِی شَیْءٌ إِلَی إِثْبَاتِ مَعْنًی وَ أَنَّهُ شَیْءٌ بِحَقِیقَةِ الشَّیْئِیَّةِ غَیْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمٌ وَ لَا صُورَةٌ» ۷ باب أنه تبارك و تعالی شیء، ابن‌بابویه، توحید، همان‌جا، ش ۲.

۲۲۱. سَأَلْتُ أَبَاجَعْفَرٍ الثَّانِیَ عَنِ التَّوْحِیدِ فَقُلْتُ أَتَوَهَّمُ شَیْئاً فَقَالَ نَعَمْ غَیْرَ مَعْقُولٍ وَ لَا مَحْدُودٍ فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَیْهِ مِنْ شَیْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ لَا یُشْبِهُهُ شَیْءٌ وَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ كَیْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَ هُوَ خِلَافُ مَا یُعْقَلُ وَ خِلَافُ مَا یُتَصَوَّرُ فِی الْأَوْهَامِ إِنَّ مَا یُتَوَهَّمُ شَیْءٌ غَیْرُ مَعْقُولٍ وَ لَا مَحْدُودٍ».
ابن‌بابویه، توحید، همان‌جا، ش ۶؛ کلینی، اصول، کتاب توحید، باب در اطلاق انهُ شیء، ج ۱، ص ۱۰۹، ش ۱. دربارهٔ عبدالرحمن بن ابی‌نجران تمیمی کوفی، شاگرد امام هشتم و نهم، نک. نجاشی، رجال، نمایه؛ طوسی، رجال، ص ۳۸۰، ش ۹ و ص ۴۰۳، ش ۷؛ طوسی، فهرست، ص ۱۳۵، ش ۴۷۶؛ ممقانی، تنقیه المقال، نمایه؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ش ۴۴۴. درمورد اطلاق واژهٔ «شیء» به خداوند در کلام اسلامی و بحث درمورد آن، نک.

D. Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, pp. 142–50.

۲۲۲. رجوع شود به کلینی، اصول، ج ۱، صص ۱۴۰ به بعد (باب نهی از جسم و صورت)؛ ابن‌بابویه، کتاب توحید، صص ۹۷ به بعد (باب انّه عزّ و جلّ لیس باسم و لا صوره).

۲۲۳. رجوع شود به کلینی، اصول، ج ۱، صص ۱۶۹ به بعد (باب حرکت و انتقال)؛ ابن‌بابویه، کتاب توحید، باب ۲۸، صص ۱۷۳ به بعد (باب نفی مکان و زمان و سکون...) و صص ۳۱ به بعد؛ باب ۲ (باب توحید و نفی تشبیه؛ ابن‌بابویه، عیون، ج ۱، باب ۱۱، صص ۱۱۴ به بعد (ما جاء عن الرضا فی توحید).

۲۲۴. دربارهٔ صفات ذات و فعل، نک. کلینی، اصول، ج ۱، باب صفات ذات، صص ۱۴۳ـ۴۷، باب صفات ذات و باب صفات فعل، صص ۱۴۸ـ۵۱، باب صفات فعل؛ ابن‌بابویه، کتاب توحید، باب ۲ (باب صفات ذات و صفات فعل)، صص ۱۳۹ به بعد.

۲۲۵. ما در اینجا با امام وجودی، کیهانی، انسان ربانی سر و کار داریم که امام تاریخی مظهر او در جهان محسوس است؛ نک. مثلاً، صفّار، بصائر الدرجات، جزء ۲، صص ۶۱ـ۶۶ (که صفحهٔ آخر آن شرحی است دربارهٔ اصطلاح وجه در قرآن)؛ کلینی، اصول، «کتاب توحید»، باب نوادر، ج ۱، ص ۱۹۶؛ «کتاب حجت»، باب مخصوص و جامع در فضیلت و صفات امام، ص ۲۸۳؛ ابن‌بابویه، کتاب توحید، باب ۱۲، صص ۱۴۹ به بعد. (باب تفسیر: کل شیء هالك الا وجهه [یعنی امام] (قرآن، عنکبوت/ ۸۸)، باب ۲۲، باب معنی جنب الله عز و جل، صص ۱۶۴ به بعد، باب ۲۴، باب معنی العین و الأذن و اللسان، صص ۱۶۷ به بعد؛ ابن‌بابویه، عیون، ج ۱، باب ۱۱، صص ۱۱۴ به بعد، و به خصوص صص ۱۱۵ـ۱۶ و ۱۴۹ـ۱۵۳، (خطبهٔ الرضا فی التوحید)؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۲۲، ص ۲۳۱.

۲۲۶. رجوع شود مثلاً به بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۳، صص ۱۶ـ۱۷؛ ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۹، ص ۳۵، ش ۹؛ مجلس ۱۰، صص ۳۸ـ۳۹، ش ۶؛ مجلسی، بحار، ج ۲۲، صص ۲۱۲ـ۱۳، ج، ۳۴، صص ۱۰۹ـ۱۰.

۲۲۷. ابن‌بابویه، علل، باب ۹، علل خلق الخلق، ص ۹، ش ۱ (حدیث امام جعفر به نقل از امام حسین: إنَّ اللهَ جَلَّ ذِكرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ فَإِذَا عَبَدُوهُ اسْتَغْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَنْ سِوَاهُ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ يَا ابْنَ رَسُولِ اللهِ بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي فَمَا مَعْرِفَةُ اللهِ قَالَ مَعْرِفَةُ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ إِمَامَهُمُ الَّذِي يَجِبُ عَلَيْهِمْ طَاعَتُه) [ترجمهٔ فارسی از ذهنی تهرانی، ج ۱، ص ۵۳، شمارهٔ ۱ م.].

۲۲۸. «مَنْ عَرَفَنَا فَقَدْ عَرَفَ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ أَنكَرَنَا فَقَدْ أَنكَرَ اللهَ عَزَّ وَ جَل»، مقایسه شود با

صفّار، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۳، ص ۶؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۲۴، ص ۲۶۱، ش ۷؛ نهج البلاغه، ص ۴۷۰.

۲۲۹. «بِنا عُرِفَ اللهُ وَ بنا عُبِدَ اللهُ نَحنُ الأَدِلّاءُ عَلَى اللهِ وَ لَولانا مَا عُبِدَ الله»، نک. ابن‌بابویه، کتاب توحید، باب ۱۲، ص ۱۵۲، ش ۹.

۲۳۰. «لَوْ لا اللهُ مَا عُرِفْنَا وَ لَوْ لا نَحْنُ مَا عُرِفَ الله». همان، باب ۴۱، ص ۲۹۰، ش ۱۰.

۲۳۱. «وَ جَعَلَنَا عَيْنَهُ فِی عِبَادِهِ وَ لِسَانَهُ النَّاطِقَ فِی خَلْقِهِ وَ يَدَهُ الْمَبْسُوطَةَ عَلَی عِبَادِهِ بِالرَّأْفَةِ وَ الرَّحْمَةِ وَ وَجْهَهُ الَّذِی يُؤْتَی مِنْهُ وَ بَابَهُ الَّذِی يَدُلُّ عَلَيْهِ وَ خَزَائِنَهُ فِی سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ ... بِعِبَادَتِنَا عُبِدَ اللهُ لَوْ لَا نَحْنُ مَا عُبِدَ الله»، ابن‌بابویه، همان، باب ۱۲، ص ۱۵۱ـ۵۲، ش ۸.

۲۳۲. دربارهٔ اطلاعات عمومی در ادبیات عرفانی یا سنی در عصر کلاسیک، نک.

J. Van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârit al-Muhâsibî*, pp. 213–15 and 218f.; J. Van Ess, "Ibn Kullâb und die Mihna,"; L. Gardet, *Dieu et la destinee de l'homme*, pp. 338–45; G. Vajda, "Pour le dossier de nazar"; L. Ibrahim, "The Problem of the Vision of God in the Theology of az-Zamakhsharî and al-Baydâwî";

ن. پورجوادی، «رؤیت ماه در آسمان»، در مورد حنبلی، نک.

H. Laoust, *La Profession defoi d'Ibn Batta*, s.v. "ru'ya" and "vision de Dieu";

در مورد معتزله، نک. عبدالله جبّار، المغنی، ج ۴، صص ۳۲ـ۲۴۰؛ ابن‌متّویه، المجموع، صص ۲۰۸ـ۱۱؛ مانکدیم احمد بن احمد، شرح، صص ۲۳۳ـ۷۷؛ برای نقد تزمعتزله، رجوع شود به باقلانی، کتاب التحمید، صص ۲۶۶ـ۷۹؛ بغدادی، اصول الدین، صص ۹۸ به بعد؛ ابن‌حزم، الفصل، ج ۳، صص ۲ به بعد؛ برای تز اشعری، نک.

D. Gimaret,*La Doctrine d'al-Ash'arî*, s. v. vision (*ru'ya*) and especially the second part, chapter 10.

۲۳۳. ابن‌بابویه، کتاب توحید، باب ۸، ما جاء فی الرؤیه، ص ۱۰۷، ش ۱.

۲۳۴. کلینی، اصول، کتاب توحید (باب فی ابطال الرؤیه)، باب ۹، ج ۱، ص ۱۲۸، ش ۲؛ ابن‌بابویه، همان، صص ۱۱۰ـ۱۱، ش ۹. درباره مفهوم پیچیدهٔ زندقه (و زندیق، ج زنادیق، که برای سهولت "heretics" ترجمه شده است)، نک.

Melhem Chokr's doctoral thesis *Zandaqa et Zindîqs en Islam jusqu'à la fin du II/VIIIe siècle*, Paris III, 1987–88,

رساله‌ای که مطالعات کلاسیک، ج. وجدا را دربارهٔ این موضوع استادانه کامل می‌کند.

۲۳۵. در اینجا این امام دهم، علی بن محمد هادی(ع) که در واقع ابوالحسن چهارم است، اما از آنجا که این کنیه به ندرت در مورد امام اول و امام چهارم (ابوالحسن اول، و دوم) استفاده می‌شود، امامیه به طور متداول امام هفتم را ابوالحسن اول (اگرچه در واقع ابوالحسن سوم

است)، امام هشتم را ابوالحسن سوم می‌خوانند (که در اصل پنجم است)؛ افزون بر این، احمد بن اسحاق رازی شاگرد امام دهم بود (دربارهٔ او رجوع شود به طوسی، رجال، ص ۴۱۰، ش ۱۴؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۴۱). مفید است که در اینجا بعضی اطلاعات عملی اضافه شود. در مجموعه‌های امامان، غیر از یکی لقب‌های‌شان یا یکی از چندین کنیه‌شان، تقریباً هرگز این نام‌ها ذکر نشده است. گاهی یک کنیه توسط چندین امام استفاده می‌شده است که در این مورد فقط می‌توان آنها را با شناسایی فرد مخاطب‌شان شناخت. با توجه به پیچیدگی احادیث یا اطلاعات زندگی‌نامه‌ای که چنین اطلاعاتی را ارائه نمی‌دهند، ما در اینجا لیستی از امامان همراه با لقب و کنیه‌شان ارائه می‌کنیم:

۱. علی بن ابی‌طالب (م. ۴۰/ ۶۶۱)، امیرالمؤمنین، شهید، مرتضی، ابوالحسن (اول)، ابوتراب.

۲. حسن بن علی (۴۹/ ۶۶۹)، مجتبی، ابومحمد (اول).

۳. حسین بن علی (۶۱/ ۶۸۰)، سید شهدا، ابوعبدالله (اول).

۴. علی بن حسین (۹۲ یا ۹۵/ ۷۱۱ یا ۷۱۴)، سجّاد، زین‌العابدین، ابوالحسن (دوم)، ابومحمد (دوم).

۵. محمد بن علی (م. حدود ۱۱۵/ ۷۳۳ـ۳۴)، باقر، ابوجعفر (اول).

۶. جعفر بن محمد (۱۴۸/ ۷۶۵)، صادق، ابوعبدالله (دوم).

۷. موسی بن جعفر (۱۸۳/ ۷۹۹)، کاظم، عبد صالح، ابوالحسن (در اصل سوم، ولی معمولاً اول)، ابوابراهیم.

۸. علی بن موسی (۲۰۳/ ۸۱۸)، رضا، ابوالحسن (در اصل چهارم اما معمولاً دوم).

۹. محمد بن علی (۲۲۰/ ۸۳۵)، تقی، ابوجعفر (دوم).

۱۰. علی بن محمد (۲۵۴/ ۸۶۸)، نقی، هادی، ابوالحسن (در اصل پنجم، اما معمولاً سوم)، ابوالحسن عسکری.

۱۱. حسن بن علی (۲۶۰/ ۸۷۴)، عسکری، ابومحمد (سوم).

۱۲. محمد بن حسن (امام غایب)، قائم، مهدی، حجت‌الله، بقیة الله، صاحب زمان، ابوالقاسم.

۲۳۶. «... لَا یَجُوزُ الرُّؤْیَةُ مَا لَمْ یَکنْ بَیْنَ الرَّائِی وَ الْمَرْئِیِّ هَوَاءٌ یَنْفُذُهُ الْبَصَرُ فَإِذَا انْقَطَعَ الْهَوَاءُ وَ عُدِمَ الضِّیَاءُ بَیْنَ الرَّائِی وَ الْمَرْئِیِّ لَمْ تَصِحَّ الرُّؤْیَةُ وَ کانَ فِی ذَلِك الِاشْتِبَاهُ لِأَنَّ الرَّائِیَ مَتَی سَاوَی الْمَرْئِیَّ فِی السَّبَبِ الْمُوجِبِ بَیْنَهُمَا فِی الرُّؤْیَةِ وَجَبَ الِاشْتِبَاهُ وَ کانَ فِی ذَلِك التَّشْبِیهُ...» کلینی، اصول، ج ۱، ص ۱۳۰، ش ۴؛ ابن‌بابویه، کتاب توحید، ص ۱۰۷، ش ۷. ناپختگی زبان در این مرحلهٔ بدوی اندیشهٔ فلسفی در اسلام کاملاً محسوس است. در این مورد، زبان «فنّی»

هشام بن حکم، از اصحاب مشهور امام ششم، شاهد دیگر این موضوع می‌تواند باشد. گویا هشام سخت می‌کوشد تا نظریهٔ ارسطویی ادراک را ــ که ناگزیر از راه ترجمه‌های دست و پاشکسته می‌شناخته ــ در چارچوب نظریهٔ شیعی ناممکنی رؤیت عینی خداوند بگنجاند: «چیزها را تنها از دو راه می‌توان ادراک کرد، از راه حواس و از راه قلب. ادراک از راه حواسّ به سه معنی [به جای «نحو»] انجام می‌گیرد: مداخله، مماسّه، و [ادراکی] بدون مداخله و مماسّه. مثال ادراک از راه مداخله: اصوات [به جای «سمع»]، بوها [به جای «شمّ»] و مزه‌ها [به جای «ذوق»]. مثال ادراک از مماسّه: شناخت اشکال [یعنی اشکال هندسی] چون تربیع [به جای مربع] یا تثلیث [به جای مثلّث] و یا نرم و زبر و یا گرم و سرد. مثال ادراک بدون مداخله و مماسه: رؤیت از آنجا که در چنین ادراک چشم، چیزها را در می‌یابد بی‌آنکه میان آنها مداخله یا مماسّه باشد و عمل دیدن نه در حیّز بصر بلکه در حیّز غیر بصر انجام می‌گیرد [یعنی دید نه در درون چشم بلکه بیرون آن واقع می‌شود]. رؤیت را «سبیل» [به جای واسطه] و سببی لازم آید. راه رؤیت هواست و سبب آن نور.» (از اینجا به بعد هشام استدلالی کم و بیش شبیه به استدلال امام دهم پیش می‌گیرد، امّا بیان او از بیان امام باز هم پیچیده‌تر و مبهم‌تر است)؛ کلینی، همان‌جا، شمارهٔ ۱۲. آنچه قابل توجه است تفاوت میان زبان غنی مذهبی و زبانی «فلسفی» است که می‌کوشد «منطقی» باشد.

۲۳۷. «کَتَبْتُ إِلَی أَبِی مُحَمَّدٍ أَسْأَلُهُ کَیْفَ یَعْبُدُ الْعَبْدُ ربهُ وَ هُوَ لَا یَرَاهُ فَوَقَّعَ یَا أَبَایُوسُفَ جَلَّ سَیِّدِی وَ مَوْلَایَ وَ الْمُنْعِمُ عَلَیَّ وَ عَلَی آبَائِی أَنْ یُرَی قَالَ وَ سَأَلْتُهُ هَلْ رَأَی رَسُولُ اللهِ ربهُ فَوَقَّعَ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَی أَرَی رَسُولَهُ بِقَلْبِهِ مِنْ نُورِ عَظَمَتِهِ مَا أَحَبَ». کلینی، اصول ج ۱، صص ۱۲۷ــ۲۸، ش ۱؛ ابن‌بابویه، توحید، ص ۱۰۷، ش ۲؛ دربارهٔ ابویوسف یعقوب بن اسحاق برقی شاگرد امام دهم و یازدهم، نک. طوسی، رجال، ص ۴۲۶، ش ۶ و ص ۴۳۷، ش ۳؛ اردبیلی، جامع الرواة، ص ۳۴۵.

۲۳۸. «یَا أَبَاجَعْفَرٍ أَيَّ شَیْءٍ تَعْبُدُ قَالَ اللهَ قَالَ رَأَیْتَهُ قَالَ لَمْ تَرَهُ الْعُیُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِیَانِ وَ لَکِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوب بِحَقَائِقِ الْإِیمَانِ لَا یُعْرَفُ بِالْقِیَاسِ وَ لَا یُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ وَ لَا یُشَبَّهُ بِالنَّاسِ مَوْصُوفٌ بِالْآیَاتِ مَعْرُوفٌ...»، کلینی، اصول، همان‌جا، ش ۵؛ ابن‌بابویه، توحید، همان‌جا، ش ۵.

۲۳۹. کلینی، اصول، همان‌جا، ش ۶؛ ابن‌بابویه، توحید، همان‌جا، ش ۶.

۲۴۰. مقایسه شود با

G. Vajda, "Le problème de la vision de Dieu (*ru'ya*) d'après quelques auteurs shî'ites duodécimains," in *Le Shî'isme imâmite*, pp. 31–53;

پورجوادی، «رؤیت ماه در آسمان»، در نشر دانش، سال دهم، ش ۲، ۱۹۹۰، به خصوص صص ۱۲ــ۱۵؛

هر دو نویسنده فقط به مسألهٔ دیدن با [یا در] دل اشاره می‌کنند بدون اینکه اندکی از اثر خود را به آن اختصاص دهند.

۲۴۱. به نظر می‌رسد که جسته ـ گریختگی این اطلاعات عمدی بوده است. چنان‌که پس از این خواهیم دید، عمل معنوی «دیدن با دل» یکی از مخفی‌ترین اسرار در تعالیم ائمه به نظر می‌رسد. درمورد چنین اسراری، چه امامان و چه مؤلفان شیعه، به‌ویژه اهل باطن و عارفان، روش خاصّی در نقل کتبی مطالب داشته‌اند که همانا «پراکندگی اطلاعات» (تبدید العلم) نامیده می‌شده است. به این ترتیب که اجزاء ترکیبی یک موضوع در جاهای مختلف نوشته می‌شده و پوشیده درمیان مطالب به ظاهر بدون ارتباط با آن موضوع ارائه می‌شده است تا صورت کامل راز از نظر نا اهل پنهان بماند. به این موضوع بازخواهیم گشت.

۲۴۲. هانری کُربن در کتاب اسلام ایرانی خود، چند صفحه‌ای را به موضوع دیدن با [یا در] دل اختصاص داده است (ج ۱، صص ۲۲۶ــ۳۵)، [ترجمهٔ فارسی، ج ۱ صص ۳۸۲ــ۹۵ م]. اما بررسی او اساساً بر تفسیر چند حدیث از اصول کافی به قلم ملاصدرا متکی است و به همین دلیل، به رغم دو اشارهٔ کوتاه به «لطایف بدن» (صص ۲۳۲ و ۲۳۴، پانوشت ۲۱۳)، زاویهٔ دید او در حیطهٔ فلسفی می‌ماند؛ حیطه‌ای که گفتار امامان با آن بیگانه است. به‌علاوه، کُربن جنبه‌های علمی، تعلیمی و جادویی مطلب را، که به نظر ما اصل موضوع است، یکسره نادیده گرفته است. از سوی دیگر، رجوع شود به سطور تحسین‌برانگیز او دربارهٔ این موضوع در تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی، بخش دوم، صص ۷ــ۸.

۲۴۳. «ثلاث من العبید الی ربه هم محال التجلی و الوصل و المعرفة فلا عین تراهُ و لا قلب یسلو علیه و لا عقل یعرفهُ ...» تفسیر جعفر الصادق، طبع نویا، صص ۱۹۶ــ۹۷؛ طبع زیعور، ص ۱۴۱. در اینجا البته منظور ذات مطلقاً دست‌نیافتنی خداست و الّا، چنان‌که پیش از این آمد، وجه تجلّی‌پذیر خداوند از طریق شناخت امام به وسیلهٔ عقل قدسی دریافت‌پذیر و از راه قلب دیدارپذیر است.

۲۴۴. ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۸، شماره ۱۵، ص ۱۱۵.

۲۴۵. درمورد لفظ «چشم دل» (عین القلب) یا «دو چشم دل» (عینین القلب)، رجوع شود، از جمله، به: کلینی، روضهٔ کافی، جلد ۲، ص ۱۵؛ ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۶۰، شمارهٔ ۴، صص ۳۶۶ــ۶۷.

۲۴۶. کلینی، روضهٔ کافی، جلد ۱، ص ۲۷۴ و جلد ۲، ص ۱۵؛ نهج البلاغه، همان، ص ۵۸۲؛ تفسیر جعفر الصادق، طبع نویا، ص ۲۰۳ (تفسیر آیهٔ اول از سورهٔ ابراهیم) و طبع زیعور، ص ۱۵۶.

۲۴۷. حدیث نبوی منقول از علی بن ابی‌طالب: ابن‌بابویه، جلد ۱، باب ۸۶، شمارهٔ ۱، ص ۹۸.
۲۴۸. کلینی، همان، جلد ۱، ص ۱۹۵؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۲۱۷؛ ابن‌بابویه، جلد ۱، باب ۹۶، شماره‌های ۳ و ۶، صص ۱۰۷ـ۱۰۸؛ نهج البلاغه، همان، ص ۱۲۲۳؛ تفسیر جعفر، طبع نویا، ص ۲۲۱ (تفسیر آیهٔ ۱۳ سورهٔ احقاف) و طبع زیعور، ص ۱۹۷ و نیز تفسیر آیهٔ اول سورهٔ کوثر (طبع نویا، ص ۲۳۰).
۲۴۹. کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجّة»، باب انّ الائمة نور الله عزو جل»، جلد ۱، ص ۲۷۶، شمارهٔ ۱ و ص ۲۷۷، شمارهٔ ۴. همچنین رجوع شود به تعابیر امام رضا از امام در مقام نور در خطبهٔ معروف او در مسجد مرو که در آن امام را «خورشید نوربخش»، «ماه درخشان»، «چراغ روشن» یا «نور جهنده» خوانده است. مقایسه کنید با: صفّار قمی، بصائر الدرجات، جزء ۷، باب ۱۸؛ نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۳۱۵ به بعد؛ ابن‌بابویه، امالی، ۶۷۴ به بعد؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ۶۷۵ به بعد.
۲۵۰. حدیث جعفر صادق: ابن‌بابویه، علل الشرایع، جلد ۱، باب ۹۶، شمارهٔ ۸، ص ۱۰۹. أَنَّ مَنْزِلَة الْقَلْبِ مِنَ الْجَسَدِ بِمَنْزِلَة الْإِمَامِ مِنَ النَّاسِ الْوَاجِبِ الطَّاعَة عَلَيْهِم.
۲۵۱. رجوع کنید، از جمله، به: باب «امامان نور خدا هستند» در: کلینی، اصول کافی، «کتاب حجت». گفتنی است که در قرآن کریم نور تنها چیزی است که خداوند با آن یکی شمرده شده: «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است.» (سورهٔ نور/ ۳۵).
۲۵۲. کلینی، اصول، کتاب توحید، «باب عرش و کرسی»، ج ۱، ص ۱۷۵. ش ۱.
۲۵۳. کلینی، اصول، «کتاب توحید، باب فی ابطال الرؤیه»، شمارهٔ ۷، جلد ۱، ص ۱۳۱ـ۳۲؛ ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۸، شمارهٔ ۳، ص ۱۰۸.
الشَّمْسُ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءاً مِنْ نُورِ الْكُرْسِيِّ وَ الْكُرْسِيُّ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءاً مِنْ نُورِ الْعَرْشِ وَ الْعَرْشُ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءاً مِنْ نُورِ الْحِجَابِ وَ الْحِجَابُ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءاً مِنْ نُورِ السِّتْرِ فَإِنْ كانُوا صَادِقِينَ فَلْيَمْلَئُوا أَعْيُنَهُمْ مِنَ الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَاب.
۲۵۴. «... ذَاكَ مُحَمَّدٌ ص كانَ إِذَا نَظَرَ إِلَى ربهِ بِقَلْبِهِ جَعَلَهُ فِي نُورٍ مِثْلِ نُورِ الْحُجُبِ حَتَّى يَسْتَبِينَ لَهُ مَا فِي الْحُجُبِ إِنَّ نُورَ اللهِ مِنْهُ اخْضَرٌ مَا اخْضَرَّ وَ مِنْهُ احْمَرٌ مَا احْمَرَّ وَ مِنْهُ ابْيَضٌ مَا ابْيَضَّ وَ مِنْهُ غَيْرُ ذَلِك...» ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۸، شمارهٔ ۱۳، ص ۱۱۴.
۲۵۵. نک.

L. Massignon, *Essai* and *Passion de Hallâj*, s. v. "qalb"; E. Dermenghem, "Techniques d'extase en Islam";

مقالهٔ «قلب» دایرةالمعارف اسلامی (چاپ اول، جلد ۴، صص ۵۰۷ـ۵۱۰) نوشتهٔ لویی گارده

وژان ـ کلود واده، هیچ اشاره‌ای به دیدن با قلب نشده است. ازمیان آثار کلاسیک تصوف، رجوع شود، از جمله، به: ابوالحسن نوری، «مقامات القلوب»، در
"Textes mystiques inédits d'Abû l-Hasan al-Nûrî" in *MUSJ*, vol. 44, fasc. 9;
قشیری، رسالة القشیریه، صص ۴۷ به بعد؛ هجویری، کشف المحجوب، صص ۲۴۶ به بعد؛ سلمی، رسالة الملامتیه در ابوالعلاء عفیفی، الملامتیه و الصوفیه، صص ۱۰۰ و ۱۰۴؛ حکیم ترمذی، فرق بین الصدر و القلب

۲۵۶. نک.

Ed. F. Meier, *Die Rawâ'ih al-jamâl wa fawâtih al-jalâl des Najm ad-dîn al-Kubrâ*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Komission, Wiesbaden, 1957.

۲۵۷. نجم‌الدین رازی (دایه)، مرصاد العباد، طبع شمس العرفا، تهران، ۱۳۱۲ ش/ ۱۹۳۳، فصول ۱۸ و ۱۹. صص ۱۶۵ـ۷۳؛ طبع م. ریاحی، تهران، ۱۳۵۲ش/ ۱۹۷۳، فصول ۱۷ و ۱۸ از باب سوم، صص ۲۹۹ـ۳۱۵ (در بیان مشاهدات انوار و مراتب آن. در بیان مکاشفات و انواع آن).

۲۵۸. علاءالدوله سمنانی، العروة لاهل الخلوة و الجلوة، متن عربی با ترجمهٔ فارسی قدیم، طبع ن. مایل هروی، تهران، ۱۴۰۴/ ۱۳۶۲ش/ ۱۹۸۵، ذیل «لطائف روحانی» و «لطیف».

۲۵۹. در این مورد رجوع شود به اثر درخشان هانری کُربن:

H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971 (English translation, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Boulder & London, 1978).

که در آن نظریات نجم‌الدین کبری (فصل ۴)، نجم‌الدین رازی (فصل ۵) و علاءالدوله سمنانی (فصل ۶) بررسی شده است. کُربن برای پژوهش در نظریات سمنانی از نسخهٔ خطی تفسیر او بهره گرفته که در دسترس من نبوده، اما مطالبی که آمده درست در العروة نیز به چشم می‌خورد (پانوشت قبلی. استاد نجیب مایل هروی، مصحّح العروة، مشغول تهیهٔ طبع انتقادی تفسیر سمنانی است). باید افزود که کُربن هیچ‌گونه نزدیکی میان این نظریات و متون امامیه ایجاد نکرده است.

۲۶۰. شیخ محمد امین کُردی شافعی نقشبندی، تنویر القلوب، (با مقدمه‌ای دربارهٔ زندگی نویسنده، نوشتهٔ جانشین او شیخ سلامه عزّامی)، چاپ ششم، قاهره، ۱۳۴۸/ ۱۹۲۹، صص ۵۴۸ـ۵۸.

۲۶۱. از پروفسور گوی مونـو Guy Monnot متخصص تفاسیر قرآن، که اشاره نمودند رابطهٔ عرش و کرسی با قلب و سرّ در تفاسیر به‌خصوص تفسیر طبری و نیشابوری یافت می‌شود، سپاس‌گزارم.

۲۶۲. محمد تقی بن محمد کاظم مظفرعلیشاه کرمانی، کبریت احمر (به انضمام بحر الاسرار)،

طبع جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۰ش/ ۱۹۷۱، ص ۵. در دنبالهٔ رساله نویسنده جملات ذکر قلبی و نیز علاماتی را که سالک باید در محلّ قلب در برابر چشم دل بیاورد، سربسته و با جملاتی کوتاه و فشرده آورده است. مصحّح کتاب، پیر فعلی این شاخهٔ نعمت‌اللهیه، به رغم کوشش در حفظ سرّ، لازم دانسته که برخی مطالب و جملات رساله را در حاشیه توضیح دهد.

۲۶۳. ملاعلی بن ملا سلطان محمد گنابادی، (نورعلیشاه ثانی)، صالحیه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۷/ ۱۳۴۶ش/ ۱۹۶۷، صص ۱۵۹ــ۶۰.

۲۶۴. همان، صص ۱۵۹ــ۶۰. جمله آخر «مؤمنی که خداوند دلش را از برای ایمان آزموده است» عبارت فشرده و مهمی است و به آن باز می‌گردیم.

۲۶۵. همان، حقیقت ۵۸۷، ص ۳۳۰.

۲۶۶. صالحیه، صص ۱۴۹ــ۵۰، ۱۵۶، ۳۲۸ به ترتیب.

۲۶۷. همان، صص ۱۴۹ــ۵۰، ۱۵۶، ۳۲۸ به بعد. در مورد ذکرهای قلبی این شاخهٔ نعمت‌اللهیه، همچنین رجوع کنید به: ملّا سلطان محمد گنابادی (سلطان علیشاه)، ولایت‌نامه، چاپ دوم، تهران، ۱۹۶۵/ ۱۳۸۵، به‌ویژه باب ۹، فصول ۲ تا ۵، صص ۱۷۱ــ۸۹.

۲۶۸. جمال‌الدین شیخ محمد قادر باقری نمینی، دین و دل، تهران، ۱۳۵۶ش/ ۱۹۷۷ (با نقل اقوال بسیار برگرفته از آثار جلال‌الدین علی میر ابوالفضل عنقا، میر قطب‌الدین محمد عنقا و شاه مقصود صادق عنقا).

۲۶۹. مثلاً، حسن بن حمزة بن محمد پلاسی شیرازی، تذکرهٔ شیخ محمد بن صدیق الکججی (برگردانده به فارسی به سال ۱۴۰۸/۸۱۱ به دست نجم‌الدین طارمی)، شیراز، بدون تاریخ، صص ۱۴، ۱۸، ۲۵، ۳۸، ۶۸؛ حضرت راز شیرازی (میرزا ابوالقاسم آقا میرزا بابا)، کتاب مرصاد العباد، تبریز، بدون تاریخ، صص ۴، ۱۰، ۱۱، ۱۷، ۲۱؛ قصائد و مدائح در شأن مولای متقیان حضرت شاه ولایت علی علیه‌السلام، تبریز، بدون تاریخ، اشعار ۱۰ و ۱۱؛ یک قسمت از تاریخ حیات و کرامات سید قطب‌الدین محمد شیرازی (بدون نام نویسنده)، تبریز، ۱۳۰۹/ ۱۸۹۱، صص ۷، ۸، ۳۷. همهٔ این منابع به فارسی هستند.

۲۷۰. این گفتمان آخرین متن در مجموع یازده متن ذهبی را تشکیل می‌دهد، تهران، ۱۳۶۷/ ۱۹۴۷، صص ۱۱۲ــ۵۰ (عنوان متن چنین است: رسالهٔ حل اشکال دوازده سؤال جناب رائض‌الدین زنجانی قدس سرّه از پیر وحید عارف کامل خود حضرت میرزا ابوالقاسم معروف به آقا میرزا بابای راز شیرازی قدس سرّه).

۲۷۱. رسالهٔ حل اشکال...، صص ۱۲۵ــ۲۶؛ همچنین نک. ص ۱۵۰. (اشاره‌ای به این واقعیت

که نور ایمان در دل، پرتوی از نور امام است). برای اعمال عرفانی صوفیان خاکساری بر اساس رؤیت نور امام در دل، نک. سید احمد دهکردی (م. ۱۳۳۹/ ۱۹۲۰)، برهان نامهٔ حقیقت، تهران، بی‌تا، صص ۸۱ به بعد («شرح طور هفتگانهٔ قلب و طلوع آفتاب حقیقی»). برای اطلاعات عمومی و کتاب‌شناسی سلسله‌های عرفانی امامی، نک. ر. گراملیش، درویشان شیعی ایران، ویزبادن، در ۳ جلد، ۱۹۸۱ (چاپ سوم). [این کتاب با ترجمهٔ شیرین شادفر و توسط نشر نامک منتشر می‌شود.م].

۲۷۲. این عناصر را در سایر سنت‌های باطنی و عرفانی، مانند برخی سنت‌های هندو و راهبان (هسوخیایی Hesychast) ارتودکس (مسیحی) می‌توان یافت. کهن‌ترین شواهد مربوط به دیدن نور دل به نخستین «ریشی»ها (Rishi)، فرزانگان دیده‌ور هند باستان، بازمی‌گردد: «این نور، که در دل همگان جای دارد، دانای مطلق و نافذ است در همه چیز. این روح استادی خدایی است که به نیروی خویش به فرزانه دید باطن می‌بخشد.» (ریگ‌ودا، هفت: ۴ــ۸۸)، «دانایان با جست‌وجو در قلب خویش اصل و علّت وجود وجود را در فراتر از وجود یافتند.» (ریگ‌ودا، ده: ۴ــ۱۲۹). در اوپانیشادها و براهمن‌ها، که تفسیرهای فلسفی و معنوی وداها هستند، اطلاعات راجع به «دیدن در دل» دقیق‌تر شده است: «خویش برتر (خویشتن خویش) را ارج باید نهاد که جوهرش اندیشه است و بدنش نَس و صورتش نور و هستی‌اش اثیر. . . خویش برتر همچون دانهٔ برنج است، به ظرافت دانهٔ ارزنی زرین و صورتی است که در حفرهٔ دل جای دارد، درخشان همچون آتشی بی‌دود، خویش برتر پهناورتر از آسمان، پهناورتر از فضا، از زمین و از همهٔ موجودات». (Shatapqata Brahmana ده: ۲ــ۶ و ۴). «. . . یک‌چنین فرزانه‌ای صورت نوری را که به دیدهٔ درون می‌بیند، به خود می‌گیرد، زیرا نگاه او به هدایت استاد اعظم [یعنی شیوا]، خورشید خرد را تواند دید که در حفرهٔ دل پنهان شده است (*Advaya Taraka Upanishad*، اوپانیشاد شیوایی: ۱۳ــ۱۲) «با تمرکز بر چرخ دل، چنان‌که در نوشتهٔ مقدس آمده، می‌توان در میانهٔ آن شرارهٔ تیز و کوچک و راست را مشاهده کرد. . . شرارهٔ کوچکتر از ذرّه با آنکه روح بزرگ در آن جای گزیده (*Upanishad Vasudera*، اوپانیشاد ویشنویی: شش، ۱۳ــ۱۱). در همهٔ متن‌های مربوط به یوگا مطالب کم و بیش گسترده‌ای دربارهٔ «مراکز نیرویی بدن به طور کلی و به‌ویژه مرکز لطیف قلب (chakra) آمده است. در اینجا تنها به ذکر شواهدی برگرفته از اوپانیشادهای یوگایی بسنده می‌کنیم: «همچنان‌که بوی خوش در گل است و کره در شیر و روغن در کنجد، چرخی در دل است که در میانه‌اش روح جای دارد. . . و روح به صورت کلمهٔ پاک جلوه‌گر می‌شود و آنجاست که برهمن نادیدنی نابودکنندهٔ بدی قرار گرفته است (*Upanishad Yogatattva*

۳۷/۱۳۶ و ۱۴۰) «در مرکز چرخ دل، کلمهٔ مقدس اوم (Aum) جای دارد، بی‌حرکت، درخشان همچون چراغی خاموش‌ناشدنی. در مرکز دل بر این کلمه باید تمرکز نمود، زیرا اوم، همان خداوندی است که قدّش بیش از نیم انگشت نیست و صورت این خداوند پنهان همچون شراره‌ای در دل جلوه‌گر است (*Dhyanabindu Upanishad*، ۱۹ و ۲۲). «در محلّ دل نیلوفری است هشت برگ که در مرکز آن دایره‌ای است ذرّه مانند و آن دایره قلمرو روح فردی است که خود نور است. آنجا اصل همه چیز است. در آنجاست که همه چیز شکل می‌گیرد، همه چیز انجام می‌پذیرد، و همه چیز در حرکت است. . . هنگامی که اندیشه در مرکز نیلوفر دل آرام می‌گیرد به معرفت دست می‌یازد و هر آنچه فهمیدنی است می‌فهمد. آنگاه اندیشه می‌خواند، می‌رقصد، و نیک‌بختی را می‌آفریند و می‌آموزاند.» (همان، اوپانیشاد، ۹۳). در مسیحیت قلب از مقام معنوی و عملی پراهمیتی برخوردار است و از انجیل‌های چهارگانه گرفته تا متون فرقه‌ها و مکتب‌های گوناگون مسیحی همه جا بر تقدّس حقیقت دل تأکید شده است. از این میان، راهبان هسوخیائی (از heysukhia یونانی، به معنی آرامش و بی‌حرکتی) جزئیات «فنّی» جالب توجهی در مورد دیدن در دل ارائه داده‌اند. ویژگی این مکتب ارتدکس شرقی، بیش از هر چیز، در روش نیایش و تمرکز آن است که خلاصه عبارت است از افکندن سر و دوختن نگاه به محل قلب و تکرار پیوستهٔ این نیایش: «پروردگارا، عیسی مسیح، پسر خدا، به من رحم کنید.» به عبارت دقیق‌تر، نشست در تاریکی در بی‌حرکتی کامل بدن و روان (heysukhia)، چشم دوختن به میانهٔ سینه برای جستن محلّ «دل راستین»، پیگیری خستگی‌ناپذیر این عمل همراه با تکرار همان نیایش که هماهنگ با تنفّس بسیار آرام صورت می‌گیرد. هدف کشف «محلّ دل» است و در بطن آن دست یافتن به معرفتی شگرف که نقطهٔ اوج آن مشاهدهٔ نور مسیح است. بنا به گفتهٔ «پدران یونانی» این مکتب، مرکز لطیف دل کمی بالاتر یا پایین‌تر از نوک پستان چپ قرار دارد. مقایسه شود با:

I. Hausherr, “La méthode d’oraison Hésychaste”; A. Bloom, “Contemplation et ascèse, contribution orthodoxe”; A. Bloom, “L’Hésychasme, yoga chrétien?”; *Petite philocalie de la prière du coeur*.

۲۷۳. تردیدی نیست که امامان تمرکز قلبی را می‌شناخته‌اند، گواه آن اصطلاحاتی است چون «القلب المجتمع» (ابن‌بابویه، امالی، مجلس اول، شمارهٔ ۶، ص ۴؛ ابن عیاش جوهری، مقتضب الاثر، ص ۵۵) یا «نگاهداری دل از افکار پراکنده» («حفظ القلب من الخواطر»، تفسیر جعفر صادق، طبع نویا، ص ۱۹۵، تفسیر آیهٔ ۷۹ از سورهٔ انعام، و ص ۲۲۹، تفسیر آیات ۶ و ۷ از سوره همزه.

۲۷۴. در مورد عبارات و جملات مقدس و فضائل تکرار آنها، از جمله: کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر، باب الانصاف و العدل»، شمارهٔ ۹، جلد ۳، ص ۲۱۶ و به‌ویژه «کتاب الدعاء»، ابواب ۲۳ تا ۲۹ (دربارهٔ ذکر خدا) و ابواب ۳۱ تا ۵۱ (دربارهٔ عبارات مقدس)، جلد ۴، ص ۲۴۵ـ۶۵ و ۲۶۷ـ۹۰. در مورد روشن شدن دل با نیایش، رجوع شود به حدیث امام دوم، حسن بن علی در: نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۹۲. عرفا و دراویش اثنی‌عشریه می‌گویند که جملات و عبارات اذکار خویش را از طریق سلسلهٔ استادان از امامان دریافت داشته‌اند.

۲۷۵. از کتاب‌های فرق: اشعری، مقالات الاسلامیین؛ بغدادی، فرق بین الفرق؛ شهرستانی، الملل و النحل، ذیل اسامی و یا «هشامین». از کتاب‌های امامیه در مورد ردّ نظریات دو هشام از طرف ائمه، از جمله: کلینی، اصول کافی، «کتاب التوحید، باب النهی عن الجسم و الصوره»، شمارهٔ ۱، جلد ۱، ص ۱۴۰؛ ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۶، شماره‌های ۱، ۲، ۴، ۶، ۷، صص ۹۷ به بعد و باب ۸، شمارهٔ ۱۳ (سخنان «تشبیه‌آلود» به دو تن دیگر از اصحاب ائمه نیز نسبت داده شده: المیثمی و مؤمن الطاق)، ص ۱۱۳ـ۱۴؛ ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۴۷، شمارهٔ ۱ و ۲، ص ۲۷۷. عقاید هشامین به صورت بسیار ناقصی شناخته شده است. ایشان را گاه از «مشبّهه» و گاه از مخالفان «مشبّهه» به شمار آورده‌اند. گاه از ایشان به عنوان شاگردان نزدیک ائمه یاد شده و گاه به عنوان مخالفین نظریات ائمه و حتی ملعون ائمه. از این رو، اطلاق لفظ «شاگرد» به ایشان بی‌پروایی می‌نماید. رجوع کنید، از جمله، به: مقالهٔ «هشام بن الحکم» نوشتهٔ مادلونگ، در دایرة‌المعارف اسلامی (چاپ جدید) و از همین نویسنده،
The shiite and KhariJite Cintribution to Pre-Asharite Kalam
به‌ویژه صص ۱۲۹ـ۳۰ و پانوشت ۱۰. و نیز ترجمهٔ فرانسوی ملل و نحل شهرستانی: (به‌ویژه پانوشت‌های محققانهٔ، د. ژیماره در صص ۵۳۱ـ۳۲ و ۵۳۵).

۲۷۶. ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۶۷، ص ۴۵۴ـ۶۱.

۲۷۷. نور مشهود در دل را امامان گاه خدا و گاه امام نامیده‌اند. این «دوپهلویی» گاه در مورد خود ایشان نیز به کار رفته است. مثلاً، در این حدیث امام ششم که به «شطحیات» صوفیان بعدی شباهت دارد: یکی از شاگردان از جعفر صادق می‌پرسد که آیا مؤمنان خداوند را روز قیامت خواهند دید؟ امام پاسخ می‌دهد: «آری، و مدتها پیش از آن نیز او را دیده‌اند.» می‌پرسد، «چه هنگام؟» پاسخ می‌دهد، «هنگامی که از ایشان پرسید: آیا پروردگار شما نیستم؟ و ایشان پاسخ دادند: آری چنین است.» (اشاره به آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ اعراف). و سپس امام زمانی طولانی خاموش می‌ماند و آنگاه می‌گوید: «مؤمنان (یعنی شاگردان رازآشنا) پیش از روز قیامت در همین جهان نیز او را می‌بینند. آیا تو هم اکنون او را برابر خود نمی‌بینی؟» می‌پرسد، «فدایت

شوم، آیا می‌توانم این سخنت را [برای دیگران] نقل کنم؟» پاسخ می‌دهد، «نه، زیرا فرد منکر که معنای این سخن را نمی‌فهمد از آن برای متّهم کردن ما به تشبیه و کفر استفاده خواهد کرد. دیدار قلبی با دیدار عینی متفاوت است و خداوند برتر از توصیف‌هایی است که اهل تشبیه و اهل الحاد از او کرده‌اند.» (ابن‌بابویه، کتاب التوحید، باب ۸، شمارهٔ ۲۰، ص ۱۱۷). حدیثی مانند این در نوشته‌های منسوب به جابر بن حیان نیز آمده است. باید بیفزایم که در قدمت و شیعی بودن این نوشته‌ها دیگر جای تردید نیست. جابر بن حیان می‌گوید: «پس در برابر او [امام جعفر صادق] به سجده افتادم. مولایم گفت: و اگر سجده‌ات رو به من است بدان که از زمرهٔ نیک‌بختانی. پیش از این نیز نیاکانت برابر من به سجده افتاده بودند [اشاره به تجلی‌های پیشین امام وجودی در امامان، پیامبران گذشته و نیز ظهور امام در جهان‌های ماقبل مادّی]. اما بدان ای جابر که تو با سجده در برابر من در حقیقت برابر خویش به سجده افتاده‌ای. به خدا قسم که تو بالاتر از اینها هستی، و من همچنان به سجده افتاده بودم. مولایم دوباره به سخن آمد: «ای جابر، تو را نیازی به این کارها نیست. من پاسخ دادم: راست می‌گویی مولای من. گفت: ما می‌دانیم تو چه می‌گویی و تو می‌دانی ما چه می‌گوییم. باشد که بدان‌چه می‌خواهی دست یابی». مختار رسائل جابر بن حیّان، طبع P. Kraus، پاریس، قاهره، ۱۹۳۵، «کتاب اخراج الی القوه ما فی الفعل»، صص ۷۹ـ۸۰. دربارهٔ مشاهدهٔ نور امام در دل در نوشته‌های منسوب به جابر، همچنین رجوع شود به:

Lory, *Alchimie et mystique*, pp. 38, 61, 104, 157.

۲۷۸. دوباره بازمی‌گردیم به بخشی از یک رسالهٔ قدیمی یوگای شیوایی: «با تمرکز در میانهٔ قلب، یوگی به دانش نامحدود دست می‌یابد، به علم گذشته و حال و آینده می‌رسد، قدرت دیدن و شنیدن از دور را به دست می‌آورد، خدایان و الاهگان را می‌بیند و بر موجودات غریبی که فضا را آکنده‌اند چیره می‌شود. آن کس که هر روز دیدهٔ درون خویش را بر شعلهٔ پنهان قلب می‌دوزد، نیروی پرواز در هوا و انتقال به سراسر جهان را کسب می‌کند (*Shiva Samhitâ*, V, 86–88). جالب اینجاست که درست همهٔ کرامات و نیروهای خارق‌العاده‌ای که در متن شیوایی به عنوان نتایج عمل تمرکز بر میانهٔ دل ذکر شده، همگی جزو «اعاجیب» (نیروهای حیرت‌انگیز) امامان و برخی شاگردان نزدیک ایشان، به‌ویژه نوّاب چهارگانهٔ امام غائب در زمان غیبت صغری، برشمرده شده‌اند. برای علم گذشته و حال و آینده، نک. کلینی، اصول، ج ۱، «کتاب الحجة»، «باب جهات علوم علائمه»، صص ۳۹۳ به بعد؛ برای دیدن و شنیدن و از راه دور، نک. صفّار، بصائر الدرجات، جزء ۹، باب ۱، ۷، و ۱۲؛ برای اعمال ماورای طبیعی و موجودات غیرانسان، نک. بصائر، جزء ۷، باب ۱۴ـ۱۶؛ برای سیر دادن دیگران روی زمین و بر ابر بالا رفتن، نک.

بصائر، جزء ۸، باب ۱۲ـ۱۵؛ برای نیروهای ماورای طبیعی نایبان امام غایب، نک. ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۴۵، به‌ویژه صص ۴۸۲ به بعد. به همهٔ این نکته‌ها با جزئیات باز می‌گردیم.

۲۷۹. امام جعفر: إِنَّ أَمْرَنَا سِرٌّ فِي سِرٍّ وَ سِرٌّ مُسْتَسِرٌّ وَ سِرٌّ لَا يُفِيدُ[هُ] إِلَّا سِرٌّ وَ سِرٌّ عَلَى سِرٍّ وَ سِرٌّ مُقَنَّعٌ بِسِرٍ، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۱۲، ص ۲۸، ش ۱ [ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۱۴۰ م.].

۲۸۰. امام باقر: همان، إِنَّ أَمْرَنَا هَذَا مَسْتُورٌ مُقَنَّعٌ بِالْمِيثَاقِ... ص ۲۸، ش ۲ [ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۱۴۱].

۲۸۱. امام جعفر: همان، إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ وَ حَقُّ الْحَقِّ وَ هُوَ الظَّاهِرُ وَ بَاطِنُ الْبَاطِنِ وَ هُوَ السِّرُّ وَ سِرُّ السِّرِّ وَ سِرُّ الْمُسْتَسِرِّ وَ سِرٌّ مُقَنَّعٌ بِالسِّرِّ. ص ۲۸، ش ۴ [ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۱۴۱ـ۴۲ م.]

۲۸۲. شاید سخنان تکراری امامان را که، چون بن‌مایه‌ای در سراسر مجموعه‌های‌شان تکرار شده است، باید به این معنا فهمید: ما خزانه و خزانه‌داران راز خداییم (نَحْنُ خُزَّانُ اللهِ) و شیعیان ما خزانه و خزانه‌داران ما هستند (وَ شِيعَتُنَا خُزَّانُنَا). بصائر، جزء ۲، باب ۳؛ کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب ۱۳ (در اینکه ائمه نور خدای عزو جل باشند) ــ ۱۴ (ارکان زمین ائمه می‌باشند)؛ کلینی، روضه ج ۱، ص ۱۰۱؛ ابن‌بابویه، عیون، ج ۱، باب ۱۹ـ۲۰؛ ابن‌بابویه، معانی الاخبار، ص ۱۳۲؛ ابن‌بابویه، صفات الشیعه، ص ۶۰ به بعد؛ ابن‌عیاش، مقتضب، ص ۸۹.

۲۸۳. حدیث چندین امام: «حَدِيثُنَا (در برخی، امرنا) صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ (در برخی، امرنا) صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ...» صفّار، بصائر، جزء ۱، باب ۱۱ ص ۲۰ـ۲۸ [ترجمهٔ فارسی، ج ۱، صص ۱۱۵ـ۱۳۰ م.]؛ فرات تفسیر، ص ۵۵.

ما در اینجا سه دسته از موجودات پاک را می‌بینیم که توسط موجودات نورانی معصومین در جهان پیش از میثاق تعلیم رازآشنایی یافته‌اند که این نظریه را تأیید می‌کند که از یک‌سو تعلیم امامان و از سوی دیگر عمل دین در یا با دل تحقق دوبارهٔ تعلیم ازلی است. برخی احادیث عنصر دیگری ایمان را به تعلیمات امامان اضافه می‌کنند: «مدینة الحصینة» شهری با برج و باروی نفوذناپذیر، رک. بصائر، جزء ۱، باب ۱۱، ص ۲۱، ش ۳ [ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۱۱۶ م.]؛ ابن‌بابویه، امالی، «مجلس» ۱، ص ۴، فش ۶؛ ابن‌بابویه، معانی الاخبار، ص ۱۸۹. مؤمنی با قلب آزموده، که آزمون رازآشنایی رؤیت بالقلب/ دیدن با یا در دل را با موفقیت گذرانده، مؤمن وفادار امامان، «شیعهٔ حقیقی است».

۲۸۴. رک. صفّار، بصائر الدرجات، جزء ۹، باب ۱۲، صص ۴۴۰ـ۴۲، ترجمهٔ فارسی ج ۲، صص ۶۰۱ـ۶۰۲، ش ۴؛ کلینی، اصول، ج ۲، «کتاب الحجة»، باب موالید الائمة، صص ۲۲۵ـ۲۸، ش ۱.

۲۸۵. مطابق حدیثی که سلسلهٔ سند آن «به امام پنجم و ششم برمی‌گردد»، در پیامبران و امامان پنج روح قرار داده شده است: ۱) روح القدس که به وسیلهٔ آن همه چیز را بدانند و بشناسند؛ ۲) روح الایمان، که با آن ایمان بیاورند و از خدا بترسند؛ ۳) روح القوة که با آن بر طاعت خدا توانایی یابند؛ ۴) روح الشهوة، که با آن خواهان اطاعت خدا گردند؛ ۵) روح المَدرَّج (روح الحیاة)، که با آن مردم رفت و آمد کنند. مقایسه شود با صفّار، بصائر الدرجات، جزء ۹، باب ۱۴، صص ۴۴۵ــ۵۰؛ کلینی، اصول، ج ۲، «کتاب الحجة»، باب فی ذکر الروح الحیاة فی الائمه، صص ۱۵ــ۱۷.

۲۸۶. امام با واژهٔ «کلمه» شناسایی شده است. در قرآن تنها کسی که با «کلمه» و «عقل» شناسایی شده است، عیسی بن مریم است (قرآن، سورهٔ آل‌عمران/ ۳۹ و ۴۵، سورهٔ نساء/۱۷۱). در دامنهٔ بحث کنونی ما، تشابهاتی میان امامان وحضرت عیسی از یک‌سو و میان حضرت فاطمه و حضرت مریم از سوی دیگر وجود دارد؛ در این باره نک.

Mahmoud M. Ayoub, "Towards an Islamic Christology: An Image of Jesus in Early Shî'i Muslim Literature," *MW*, 66, 1976, pp. 163–88; Henry Corbin, *En Islam Iranien*, s. v. "christiansime et shî'isme" and "christologie";

این پژوهش‌ها در پی‌نوشت ۱۵۲ ذکر شده است.

۲۸۷. ذکر «افق اعلی» بی‌خود نیست؛ این عبارت یک بار در قرآن به کار رفته است. سوگند به ستاره چون فرو شود. که هم سخن شما نه سرگشته است و نه گمراه شده است. و از سر هوای نفس سخن نمی‌گوید. آن جز وحیی نیست که به او فرستاده می‌شود. [فرشته] نیرومند او را آموخته است. برومند است و سپس [در برابر او] درایستاد. و او در افق بالا بود. سپس نزدیک شد و فرود آمد. تا که [فاصلهٔ آنها به قدر] دو کمان شد یا کمتر. آنگاه به بندهٔ او آنچه باید وحی کند، وحی کرد. (سورهٔ نجم/ ۱ــ۱۰). اگرچه تمایز اسم در چهار سورهٔ آخر [میان خدا، جبرئیل و پیامبر] دشوار است، مفسران شیعی مطابق با مفسران سنی، «او در افق بالا بود» را جبرئیل دانسته‌اند. (تفسیر حسن عسکری، ص ۲۸۹؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر، سورهٔ نجم، ۱ــ۱۰؛ فرات، تفسیر، سورهٔ نجم/ ۱ــ۱۰). از این رو امام از لحظهٔ تولد توسط فرشتهٔ وحی که پیام خدا را به پیامبر می‌رساند فرا خوانده می‌شود. این برتری امام بر پیامبر است که به طور ضمنی مورد تأکید قرار گرفته است، بنابراین برتری باطن به ظاهر.

۲۸۸. مقایسه شود با پی‌نوشت ۱۸۲.

۲۸۹. برخی عناصر به طرز غیر قابل کنترلی یادآور اسطورهٔ نطفه‌بندی/ حاملگی زرتشت است که شهرستانی توضیح داده است: «بعد از آن روح زرادشت را در درختی که در اعلی علیین بود

پیدا کرد... بعد از آن شبح زرادشت را به شیر گاو ممزوج ساخت، پس پدر زرادشت آن شیر را بیاشامید و آن شبح نطفهٔ او شد، و در مادرش مضغه گشت...» [شهرستانی، الملل و النحل، به تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، ج ۱، ص ۳۹۴_۹۵ م.]

Livre des religions, p. 643 (trans. G. Monnot: see the translator's notes; compare with *Dênkart*, VII, 2, 1f., and M. Molé, *La Légende de Zoroastre selon les textes pehlevis*, Paris, 1967, pp. 15f.).

۲۹۰. کلیلی؛ اصول، «کتاب الحجة»، باب موالید امام، ج ۲، صص ۲۲۸ ش ۲ به بعد.

۲۹۱. کلینی، اصول، همان ش ۵.

۲۹۲. تشابهی که با روایت قرآنی حاملگی حضرت عیسی و نازل شدن فرشته بر حضرت مریم مشهود است (سورهٔ مریم/ ۱۵).

۲۹۳. ابن‌بابویه؛ علل، باب ۱۴۷، ص ۱۸۳، ش ۱. [ترجمهٔ فارسی از ذهنی تهرانی، ج ۱، ص ۵۹۹ م.] طبق برخی احادیث، نطفهٔ امام از شبنمی آسمانی است که بر میوه یا برگ سبزی است که پدر امام می‌خورد. بصائر الدرجات، جزء ۹، باب ۷، صص ۴۳۱_۳۴ [ترجمهٔ فارسی، جزء ۹، باب ۸، صص ۵۸۱_۸۵ م.].

۲۹۴. ابن‌بابویه، علل، همان‌جا، ش ۲. باید تأکید نمود که طبق مفهوم امامی، معراج‌های متعدد پیامبر، همانند «جابجایی ماورای طبیعی» یا «روی ابر راه رفتن» امامان (نک. بحث‌های بعدتر)، جسماً اتفاق افتاده است؛ دربارهٔ معراج، ادبیات مربوط به آن، جدل میان صاحبان نظریهٔ «معراج معنوی» و «معراج جسمانی» نک. مقدمهٔ فاضلانهٔ مایل هروی، بر تصحیح معراج‌نامه ابوعلی‌سینا، به انضمام تحریر آن از شمس‌الدین ابرقوهی، تهران، ۱۳۶۵ش/ ۱۹۸۷، صص ۱۱_۶۷.

۲۹۵. روایتهای گوناگونی از احادیث مربوط به این ویژگی‌ها وجود دارد؛ ما در اینجا جزئیاتی که در بیشتر احادیث دیده می‌شود آورده‌ایم؛ نک. صفّار، بصائر، جزء ۹، باب‌های ۱۱_۱۲؛ کلینی، اصول، کتاب الحجة، باب موالید الائمه، ش ۴، ۵، ۶، ۸.

۲۹۶. این تعریفی است از پیامبر بر اصطلاح «بتول»، لقب مشترک حضرت مریم و حضرت فاطمه به معنی «دوشیزهٔ متقی/ باتقوا»، (ابن‌بابویه، علل، باب ۱۴۴، ص ۱۸۱) [ترجمهٔ فارسی از ذهنی تهرانی، ج ۱، ص ۵۹۳ م.]؛ اما در این زمینه می‌توان آن را پاک و بی‌عیب معنی نمود (اگرچه در مسیحیت در مورد حضرت مریم بیشتر معنی «معصوم» یا «به گناه آلوده‌نشده» می‌دهد).

۲۹۷. شمار این احادیث در منابع اولیه به ۴۶ عدد می‌رسد (صفّار، بصائر، جزء ۹، باب‌های ۷_۱۲، صص ۴۳۱_۴۳ [ترجمه فارسی، جزء ۹، باب‌های ۸_۱۳ صص ۵۸۲_۶۱۴ م.]؛ کلینی،

اصول، همان‌جا، ج ۲، «کتاب الحجة»، باب موالید...، صص ۲۲۵ به بعد؛ و به خصوص ۲۲۹_۳۱؛ کلینی، روضه، ج ۱ صص ۱۸۲_۱۸۳؛ برای منابع جدیدتر نک. شیخ فخرالدین طُریحی، مجمع البحرین، نمایه زیر «عمود»، «نور». از ۴۶ حدیث ۳۵ تای آنها روایت از امام جعفر است و ۸ حدیث از امام باقر و ۳ حدیث از امام رضا. آنچه بار دیگر، نقش تعیین‌کنندهٔ این دو امام به خصوص امام جعفر، در شرح و بسط نظام‌مند عقیدهٔ امامی (فقه جعفری) را تأیید می‌کند، واقعیتی است که مسلمانان، امام جعفر را «پدر» علوم غیبی/ خفیه در اسلام می‌دانند. در مورد نقش مؤسس/ بنیان‌گذار امام جعفر در روش یا فلسفهٔ رمز و سرّ، نک.

J. Ruska, *Arabischer Alchemisten*, eidelberg, 1924; P. Kraus, *Jâbir b. Hayyân*; and the responses of: F. Sezgin, *GAS*, vol. 4, especially pp. 191f.; T. Fahd, "Ga'far as-Sâdiq et la tradition scientifique arabe," in *Le Shî'isme imâmite*; T. Fahd, *La Divination arabe*, s. v. Ga'far as-Sâdiq; P. Lory, *Alchimie et Mystique en terre d'Islam*, pp. 44f.

۲۹۸. «عمود النور»، «عموداً مِن نُور»، مقایسه شود مثلاً با صفّار، بصائر، صص ۴۳۱_۳۳، ۴۳۵_۳۶، ۴۴۲ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، جزء ۹، باب‌های ۸_۱۳ صص ۵۸۳_۶۱۴ م.].

۲۹۹. منارٌ مِن نُور، صفّار، بصائر، صص ۴۳۲، ۴۳۵ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، جزء ۹، باب ۸، صص ۵۸۳ به بعد. م]؛ کلینی، اصول، ج ۲، ص ۲۳۱، ش ۶.

۳۰۰. «مصباح من نور»، صفّار، بصائر، جزء ۹، باب ۷، صص ۴۳۲، ۴۳۳ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، جزء ۹، باب ۸، ص ۵۸۳_۸۵].

۳۰۱. «... نوری مانند شمش طلا بدرخشد...»، کلینی، اصول، ج ۲، ص ۲۳۰، ش ۵.

۳۰۲. صفّار، بصائر، جزء ۹، باب ۱۲، صص ۴۴۰، ۴۴۲ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، جزء ۹، باب ۱۳، صص ۶۰۳ به بعد. م].

۳۰۳. صفّار، بصائر، ص ۴۴۰، [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، صص ۶۰۴. م]. «جعل الله بینهُ و بین الامام عموداً من نور... اذا اراد علم شيٍ نَظَرَ فی ذالك النُّور فَعَرَفهُ».

۳۰۴. صفّار، بصائر، جزء ۹، باب ۷، ص ۴۳۲، همچنین نک. حدیث زیر (مَنَارٌ مِنْ نُورٍ یَرَی أَعْمَالَ الْعِبَاد)، جزء ۹، باب ۷، ص ۴۳۱ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، جزء ۹، باب ۸، ص ۵۸۳]؛ ... (جُعِلَ لَهُ مِصْبَاحٌ مِنْ نُورٍ یَعْرِفُ بِهِ الضَّمِیرَ وَیَرَی بِهِ أَعْمَالَ الْعِبَادِ.) جزء ۹، باب ۷، ص ۴۳۲ [ترجمهٔ فارسی، همان، ص ۵۸۵ م.]

۳۰۵. صفّار، بصائر، صص ۴۳۴، ۴۳۷ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، صص ۵۹۱، ۵۹۷ م.]؛ گاهی اصطلاح قریه جایگزین واژهٔ بلاد (تحت‌اللفظی به معنی کشور، منطقه) شده است، که در اینجا به معنی جا/ شهر ترجمه شده است (مثلاً در صفحات ۴۳۷_۳۸ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، صص ۵۹۷_۹۸ م.]).

۳۰۶. برای روشنی برخی عناصر آموزه‌های امامی که آن را «امامیهٔ باطنی فرا عقلانی» خوانده‌ایم، ما اغلب به مطالعهٔ ادبیات رمزی و سحرانگیز، نه فقط در محدودهٔ جهان اسلام که بیشتر متون غیر قابل دسترسی‌اند یا خیلی سحرآمیز و کیمیایی‌اند و کمتر مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، ارجاع داده می‌شویم که همچنین در سایر سنت‌های باطنی و رمزی که مورد مطالعهٔ کامل‌تر قرار گرفته‌اند و از نظر منابع غنی‌تر هستند. در مورد ستون نور، پدیدهٔ مشابهی را می‌توان در غایب‌باوران هند و تبت و همچنین غرب قرون وسطی یافت. در کیهان‌شناختی هندو، Âkâsha بیشتر به عنوان اتر (ether) عنصر لطیف پنجم و مادر چهار عنصر دیگر؛ این مادهٔ قدسی کیهانی بسیار لطیف؛ برای چشم سر غیر قابل رؤیت است، اما همهٔ مکان را پر می‌کند و در همه چیز نفوذ می‌کند. برای غایب باوران هندی، *Âkâsha* در میان سایر خواص، تمام اتفاقات جهان، از وقایع در مقیاس کیهانی تا کوچک‌ترین حرکت فکر را در خود ثبت و ضبط می‌کند؛ به این خاطر است که آن را *Chitâkâsha* می‌نامند (خرد جهانی Âkâsha). یوگی غایب‌باور قادر می‌شود که با چشم معنوی خود، با چشم دل خود، یا با چشم «شیوا» که در میان دو ابروی وی است، Âkâsha را ببیند. در لحظهٔ رؤیت (دیدن با یا در دل)، *Âkâsha*، خرد جهانی، را به عنوان نور خدایی در می‌یابد که در اندیشهٔ فردی یوگی انعکاس یافته و از این رو همه چیز را «می‌بیند» و یا هدف جست‌وجوی فردی خود را در تمامیت/کلیّت سایر چیزها می‌بیند.

(H. Carrington, *Hindu magic*, London, 1909, ch. 11; Pra Pillai, *Hindu Occultism*, 1967, p. 180f.).

kasam راهی است که ادعا شده است که ساحران باطن بین کشورهای هیمالیا، ظاهراً تبت‌تبار، قادر شده‌اند به گوی بلورین تمرکز کنند و از همین اطلاعات کیهان‌شناسی استفاده کنند؛ گوی بلورینی که مطابق با قوانین سخت‌گیرانه و روش‌های لازم ساخته شده است می‌تواند اشعه‌های نور را که Âkâsha منعکس می‌کند به چشم شیوا متمرکز نماید؛ اینکه یوگی ـ ساحر می‌تواند ببیند، مثلاً «در فکر انسان چه می‌گذرد» و یا «در دورترین اقصای نقاط زمین و کیهان چه می‌گذرد»

(F. Johnston, *Himalayan Tantric Magic*, Bombay, 1949, pp. 131–35).

در میان عالمان علوم خفیه غربی قرون وسطی، دقیقاً ویژگی‌های یکسانی با آنچه که به نام «نور اختری»، «نور طلایی» یا «نور ناب» یا «عنصر پنجم» نامیده شده است، یافت می‌شود؛ آنجا که ساحر بر اسرار و رمز جهان می‌اندیشد و از آن قدرت جادوییِ خود را حاصل می‌کند.

(e. g., *Grimoire de Salomon*, Paris, 1930, p. 61).

همان‌گونه که در بخش «رؤیت بالقلب» تأکید شد، تلاش ما این نیست که وجه تشابه مستقیم بیابیم بلکه از منابع سنن دیگر در زمینهٔ [بحث] خودمان استفاده کنیم و حضور قوی عناصر

باطنی را در اعمال امامیه نخستین نشان دهیم، عقیده‌ای رازآشنا که حضور رمزی مذهبی و همین‌طور افسانه‌ای در جزئیات آن محسوس است و دارای جایگاهی بسیار مهمتر از گفتمان کلامی ـ فلسفی نظری است. اگرچه ما بر این باور نیستیم که به ستون (عمود) نور امامی بتوان معنایی نمادین داد، به نظر می‌رسد با ارزش باشد که به خاطر داشته باشیم در سنت یهودی ـ مسیحی، ستون نور (آتش در شب، ابر در روز) نماد حضور فعال خداوند است. (نک. خروج ۱۳/ ۲۱ـ۲۲. سرانجام، باید به خاطر داشت که ستون (عمود) نور امامی، که به فکر ما طبیعتی سحرانگیز دارد، ظاهراً ارتباطی با همتاوای عرفانی ـ فلسفی اسماعیلی آن ندارد. مقایسه شود با

Corbin, Trilogie ismaélienne, s. v.

فصل ۳
وجود امام کیهانی(ع)

«به خاطر ما راهنمایان رازآشناست که آسمان بر زمین فرو نمی‌ریزد، که باران رحمت از آسمان بر زمین می‌بارد. . . اگر یکی از ما روی زمین نباشیم زمین ساکنانش را فرو می‌بلعد».

امام حسین(ع)

۱.۳ دیدگاه‌هایی دربارهٔ زندگی «سیاسی» امامان

با توجه به تصویری که هم پژوهش‌های علمی و هم حوادث اخیر در ایران و لبنان ارائه می‌کنند، نظر غالب درمورد شیعیان امامی این است که در اساس نهضتی است سیاسی، کلامی و فقهی، حرکتی «شورشی» اگر نه انقلابی. این نظر هم میان محققان و هم تا حد زیادی در میان عامهٔ مردم مشترک است. اما، وقتی منابع مستقیم شیعهٔ نخستین با دقت بررسی می‌شوند، چنین دیدگاهی خود را با بی‌طرفی علمی در تضاد می‌یابد. پایهٔ عدم انسجام روش‌شناختی به سه دلیل مبنای این خطاهاست:

الف) این تصور تقریباً انحصاراً براساس دو منبع غیرمستقیم بنا گردیده است: یا اطلاعاتی که فرقه‌نگاران و مبلغان سنی دورهٔ کلاسیک (که البته دیدگاه را مخدوش می‌کند) ارائه کردند، یا نظرات متکلمان بزرگ شیعه، نظری که تفاوت عقیدتی مهم میان تشیع باطنی فراعقلانی نخستین و تشیع فقهی ـ کلامی ـ عقلانی متأخر را سست و بی‌اعتبار کرد.

ب) در [شناسایی] مذاهب مختلف شیعه سردرگمی و آشوب وجود دارد: در واقع از میان شاخه‌های اصلی شیعه، فعالیت‌های مسلحانه اغلب میان زیدی‌ها است و بعدها در میان اسماعیلیان و همچنین در میان اعقاب امام حسن(ع). تمرکز ما در پژوهش کنونی بیشتر مربوط به شیعیان دوازده‌امامی، امامان از نسل امام حسین(ع) است.
پ) نادیده گرفتن این واقعیت که سیاسی کردن امامیه، حتی اگر ریشه در سنت فقهی ـ کلامی ـ عقلانی داشته باشد، نتیجهٔ فرایند طولانی عقیدتی و تاریخی است که چندین قرن پایدار بوده، فرایندی که تا قرن شانزدهم و اعلان امامیه به عنوان مذهب رسمی ایران توسط صفویان عینیت یافتن آن آغاز نشد.

نتیجهٔ این عدم انسجام در روش‌شناختی به طور کلی تقلیل وجود تاریخی امامان است به نقش کلامی و سیاسی که ایفا کردند؛ بدین ترتیب امامیه را به عقیده‌ای همسان خودش در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها مبدل می‌کند، بیشتر منحصراً به جنبه‌های کلامی ـ فقهی یا اجتماعی ـ سیاسی تقلیل یافت. در انتهای دیگر، تصوری دیگر که کمتر رایج است وجود دارد، که امامیه را بیرون از هر زمینهٔ تاریخی به عنوان طریقتی عرفانی و نوعی فلسفهٔ نابهنگام می‌بینند. تلاش ما بر این است که در این پژوهش از مطالعهٔ عقیدهٔ امامیهٔ نخستین با تحول تاریخی‌اش کمک بگیریم، بنابراین از اینکه این دو را پدیدهٔ جداگانه ببینیم، حذر کنیم. در بالا فرصتی داشتیم که طرز برخورد انتقادی امامان را نسبت به علم کلام، که صرفاً به عنوان کلام نظری دیالکتیک (جدلی) درک می‌شد، و از این رو برای به خدا رساندن مؤمنان ناتوان بود از نزدیک بررسی کنیم. مطابق «خداشناسی» امامیهٔ نخستین (که امامان آن را «توحید» یا «علم توحید» می‌نامیدند و نه علم کلام)، تنها شناخت حقیقت امام کیهانی برابر است با آنچه از خداشناختنی است؛ خداشناسی در اینجا تابع امام‌شناسی است. غفلت ورزیدن به امام‌شناسی یا عدم توجه کافی به آن منجر می‌شود به تقلیل امامیه به عقیده‌ای کلامی به معنای «کلامی» واژه، مثلاً همچون مورد معتزله یا اشعریه، که اگر متون اساسی را بررسی کنیم، می‌بینیم که انحراف است.

تا آنجا که به رابطهٔ امامیهٔ نخستین با سیاست مربوط می‌شود، جالب خواهد بود که رفتار امامان را با صاحبان قدرت به طور خلاصه بررسی کنیم تا ببینیم تا چه حد

امامیه را می‌توان به عنوان نهضتی سیاسی و انقلابی قلمداد کرد؛ این تلاشی نیست که به طور جامع به مسأله بپردازد بلکه ببینیم اهمیت جنبهٔ سیاسی در وجود امامان چه بوده است.

براساس حیات سیاسی‌شان، امامان را می‌توان به چهار گروه تقسیم نمود: الف) کسانی که به طور مستقیم و مثبت با سیاست درگیر بودند؛ ب) کسانی که هیچ فعالیت سیاسی به آنها نسبت داده نشده است؛ پ) مورد ویژهٔ امام سوم، حسین بن علی؛ ت) مورد ویژهٔ امام دوازدهم، مهدی(عج).

الف) سه تن از امامان را می‌توان در گروه اول قرار داد:

امام اول، امام دوم و امام هشتم. امام اول، علی بن ابی‌طالب (ش. ۴۰/ ۶۶۱)،[۳۰۷] که بعد از وفات پیامبر از قدرت جدا شد. در طول بیست و پنج سال حکومت سه خلیفهٔ پیش از خود (ابوبکر، عمر و عثمان) او هیچ فعالیت سیاسی نداشت و مطابق حدیث شیعی، او بیشترین وقت خود را صرف تعلیم شاگردانش و جمع‌آوری قرآن کرد. روابط او با ساختار قدرت در طول بیست و پنج سال محدود به چند واقعه است که از جزئیات زندگی مذهبی و [سیرهٔ] خلفا انتقاد می‌کرد. چنین رفتاری به‌ویژه با احکام شرعی برای رواج امر به معروف و نهی از منکر صورت می‌گرفت. علی(ع) تنها کسی نبود که نسبت به خلیفه چنین رفتاری داشته باشد. خلافت خود او در یکی از مشکل‌ترین دوره‌های تاریخ نخستین مسلمانان شروع شد. دو خلیفهٔ پیشین او با مرگ خشونت‌باری روبرو شدند. ائتلاف زودگذری که او را به قدرت رساند یک گروه کاملاً ناهمگون بود. تقریباً پنج سال حکومت او (۳۵ـ ۴۰/ ۶۵۶ـ ۶۶۱) شاهد سلسله جنگ‌هایی بود در یک جامعه‌ای که دسیسه‌های بی‌وقفه آن را پاره‌پاره نموده بود. فتوحات بزرگی که در زمان خلافت عمر صورت گرفت باعث تحریک انقلاب اجتماعی ـ فرهنگی واقعی بود. علاوه بر ثروت فوق‌العاده، یک جامعهٔ بدوی قبیله‌ای، در طول فقط چند سال، تجربهٔ مستقیمی داشت با پیچیدگی‌های جامعهٔ تقریباً شهری. نیم قرن پس از وفات پیامبر، الگوی سیاسی ـ دینی که او موفق شده بود بسازد با حوادث بیشتر، ناکارآمد شده بود. به طور خلاصه می‌توان گفت، روح زاهدانهٔ علی(ع)

و برخی اصحابش مانند عمار بن یاسر، ابوذر غفاری، حُذیفه و دیگران همراه، با سیاست دینی پیامبر به عنوان الگو، با حکومت اشرافی جدید بنی‌امیه در جامعه‌ای که طعم مزایای استفاده از ثروت و شهرنشینی را می‌چشید برخورد شدیدی داشت.

زندگی سیاسی امام دوم، حسن بن علی (م. ۴۹/ ۶۶۹) با ناسازگاری که او را مخالف معاویه ساخت، شناخته شده است. این مخالفت که منجر به صلح امام با معاویه گردید به طرق گونه‌گون تعبیر شده است. بررسی منابع شیعی و سنی[۳۰۸] به نتایج زیر منتهی می‌شود: به نظر می‌رسد که معاویه که از زمان جنگ صفین نسبت به شیعیان خصومت می‌ورزید مبارزه برای قدرت را آغاز کرد. امام حسن(ع) که بی‌تردید جنگ را کاملاً نابرابر می‌دانست، تحت شرایطی حاضر به کناره‌گیری شد از جمله: مقامات مذهبی بنی‌امیه دشنام دادن به علی(ع) را در ملاء عام ترک کنند و معاویه از تعرض به شیعیان خودداری ورزد و از بیت‌المال مبلغی را به امام حسن بپردازد. جالب توجه است که هیچ‌کدام از این شرایط نه به‌خصوص سیاسی‌اند و نه سخت‌گیرانه (دریافت اعانه از بیت‌المال حق مشروع هر مسلمانی به‌ویژه بستگان نزدیک پیامبر بود). منابع سنی این سال را (۴۱/ ۶۸۰) «سَنة الجماعه» یا سال جماعت می‌خوانند. مطابق منابع شیعی، چند سال بعد از صلح، در سال ۶۶۹/۴۹ معاویه امام را مسموم کرد، زیرا او را در زمان به تخت‌نشینی پسرش یزید، خطری جدی می‌دانست. در زمان شهادت امام حسن، به تحریک یکی از شیعیان علی به نام حجر بن عدی، که از صلح امام حسن(ع) ناخشنود بود، آشفتگی‌هایی در میان شیعیان به وجود آمد. به مدت کوتاهی، حجر توانست بخشی از عراق را طرفدار خود سازد اما این شورش به زودی و با خون‌ریزی توسط مقامات اموی سرکوب گردید.[۳۰۹]

امام هشتم حضرت رضا(ع) (ش. ۲۰۳/ ۸۱۸) تا زمانی که مأمون عباسی موضع سیاسی شیعه‌دوستی اتخاذ کرد و در سال ۲۰۱/ ۸۱۷ او را ولیعهد خود کرد،[۳۱۰] با زندگی سیاسی ارتباطی نداشت. طبق منابع شیعی، در ابتدا امام رضا(ع) این پیشنهاد را رد کرد ولی تحت فشار طرفداران خود که نمایندهٔ منافع گوناگونی بودند راهی شهر مرو، مقرّ مأمون در ماوراءالنهر شد. سنی‌های عراق شدیداً مخالفت ورزیدند؛ به نظر

می‌رسد در این زمان بود که اعضای قدرتمند خاندان عباسی به مأمون پیشنهاد کردند که در صورت ترک موضع سیاسی شیعه‌دوستی، راه را برای به رسمیت شناختن خلافت او هموار می‌کنند. مأمون پس از کمی تردید راهی عراق شد. در راه بازگشت به عراق وزیر شیعه‌دوست او، فضل بن سهل برمکی، به قتل رسید (۸۱۸/۲۰۲). پس از چند ماه، در سال ۸۱۸/۲۰۳، باز هم در مسیر بغداد، امام رضا در طوس در شرایط مرموزی شهید شد. پس از ورود به بغداد و تسلط کامل بر قدرت، سیاست شیعه‌دوستی خود را کنار گذاشت. رفتار سیاسی امام هشتم نوعی حرکت انفعالی توصیف شده است؛ مطابق منابع شیعی، در مدت پانزده‌ماهی که رسماً ولایت‌عهد خلیفه بود همیشه تکرار می‌کرد که دلیل آمدن او به مرو فشار بود و اینکه شیعیان و رهبرشان، یعنی امام، تحت هر شرایطی باید از وسوسهٔ قدرت دنیوی بپرهیزند تا اینکه آنها «شهدای آخرة» باشند.[۳۱۱]

ب) منابع تاریخی و زندگی‌نامه‌ای به هفت تن از امامان زیر هیچ فعالیت سیاسی را نسبت نمی‌دهند:

امام چهارم، علی زین‌العابدین (م. ۹۲ یا ۷۱۱/۹۵ یا ۷۱۴) از اندک افرادی بود که واقعهٔ کربلا را به چشم خود دید.[۳۱۲] او در مدینه زندگی آرام و باتقوایی را گذراند و ظاهراً در برابر اموی‌ها سکوت اختیار کرد. منابع سنی او را با همان تکریمی توصیف می‌کنند که منابع شیعی. اطلاعات تاریخی در مورد او ناچیز است. منابع تاریخی، خود را به سخنان زاهدانهٔ او یا ستایش زهد و تقوای نمونهٔ او محدود می‌کنند. با وجود این به نظر می‌رسد برای آرام کردن شیعیان بی‌تردید در آشوب پس از کربلا تلاش نموده است و برای دلجویی از دشمنان‌شان تا حدی از شخصیت‌های سنی مانند عبدالله بن عباس و حتی عایشه، دشمن سرسخت حضرت علی(ع) در جنگ جمل (۶۵۶/۳۶)، نقل قول کرده است.

امام پنجم، محمد باقر (م. حدود ۷۳۷/۱۱۹)، مشهور به تقوا و دانش دینی و اساساً آموزه‌های عرفانی باطنی، در هیچ فعالیت سیاسی وارد نشد. اگرچه در اواخر امامت او بود که شورش برادر ناتنی‌اش زید (که زیدیه منسوب به او هستند) آغاز شد ولی او به هیچ‌وجه در این امر درگیر نبود.[۳۱۳]

امام ششم، جعفر صادق (م. ۱۴۸/ ۷۶۵) به عنوان یکی از درخشان‌ترین، اگرنه درخشان‌ترین، دانشمند زمان خود در سنت اسلامی بود. او در علم تفسیر، حدیث و فقه معروف بود و همین طور در حکمت باطنی و غیبی (دانش عرفانی، کیمیا، اخترشناسی، علم حروف و...). امام جعفر در دورهٔ خشونت‌آمیز انتقال قدرت از امویان به عباسیان که تقریباً زمان قیام مسلحانهٔ عمومی بود، می‌زیست. اگرچه در هیچ فعالیت سیاسی شرکت نکرد ولی قدرت‌ها هم برای او مزاحمتی ایجاد نکردند. در هیچ جا هم اشاره‌ای نشده است که او تمایلی به قدرت داشته است.[۳۱۴] پاسخ او به فرستادهٔ معروف ابومسلم، یکی از رهبران ائتلاف ضد بنی‌امیه، که از او تقاضای کمک کرده بود قابل توجه است: او با سوزاندن نامهٔ ابومسلم فرمود: «تو از پیروان من نیستی و این زمان، زمان من نیست.»[۳۱۵]

امام جعفر صادق(ع) پاسخی منفی و رفتاری منفعل نسبت به شورش‌ها به رهبری عموی خود، زید بن علی در سال ۱۲۲/۷۴۰ و پسرعموی خود، یحیی بن زید در سال ۱۲۵/ ۷۴۳ و سرانجام در سال ۱۴۵/ ۷۶۲ به رهبری نفس زکیه از شیعیان حسنی و برادرش ابراهیم داشت.[۳۱۶]

امام هفتم، حضرت موسی کاظم(ع) (م. ۱۸۳/۷۹۹) امام دیگری بود که فعالیت سیاسی نداشت. به هر حال، سرکوب شیعیان در زمان خلافت منصور آغاز شد، به خصوص به خاطر شورش مسلحانهٔ نفس زکیه که سنگینی آن بر سر امامت هم آغاز شد. امام موسی کاظم اولین بار توسط خلیفه مهدی بازداشت شد و برای کنترل بهتر او را به بغداد بردند. وقتی موضع غیرسیاسی او ثابت شد، به او اجازه دادند به مدینه بازگردد. شورش‌های زیدی در چند منطقه ادامه داشت و خلیفهٔ بعدی، هارون‌الرشید که امام را منبع احتمالی براندازی در میان همهٔ شیعیان می‌دید، بار دیگر امام موسی کاظم را به بغداد برد و امام در همان‌جا در حصر خانگی وفات یافت. اهل تسنن عمیقاً به امام موسی کاظم احترام می‌گذارند و او را منبع قابل اعتماد حدیث می‌دانند.[۳۱۷]

امام نهم، محمد تقی (م. ۲۲۰/ ۸۳۵) فقط تا سن بیست و پنج سالگی زندگی کرد و در هیچ فعالیت سیاسی شرکت نداشت. او با دختر مأمون که احتمالاً تحت فشار

مأمون برای آرام کردن برخی شیعیان که به دلیل مرگ مرموز امام هشتم سر به شورش برمی‌داشتند، ازدواج کرد.[۳۱۸]

امام دهم، علی نقی (م. ۸۶۸/۲۵۴) تحت خلافت معتصم و واثق در آرامش در مدینه زندگی کرد. در زمان متوکل (۲۳۲ـ۴۷/ ۸۴۷ـ۶۱) و جانشینان او اوضاع تغییر کرد. سیاست سرکوب شدید شیعیان به خصوص تا حدی به خاطر ازسرگیری فعالیت‌های زیدی‌ها بود؛ نفرت بی‌دلیل متوکل نسبت به شیعیان حتی درمنابع سنی هم ذکر شده است. در حدود سال ۸۶۴/۲۵۰ [به بهانهٔ] فعالیت‌های توطئه‌گرانه در مدینه به امام مشکوک می‌شوند. نمایندهٔ خلیفه منزل امام را تفتیش می‌کند و مطابق داستان غیر از چند نسخه قرآن، مجموعهٔ ادعیه و چند کتاب دینی چیزی نیافت. اگرچه خلیفه به ظاهر از تقوای بی‌آزار امام قانع شده بود، با وجود این امام را در سامره نزدیک بغداد در اردوگاه نظامی در حصر خانگی قرار داد؛ امام دهم در همان‌جا در ۴۲ سالگی وفات یافت.[۳۱۹]

امام یازدهم، حسن بن علی عسکری (م. ۸۷۴/۲۶۰) است. هیچ‌یک ازمنابع، فعالیتی سیاسی از او گزارش نکرده‌اند. با وجود این، او از سیاست‌های جانشینان خلیفه متوکل نسبت به سرکوب شیعیان رنج می‌برد. او مانند پدرش تمام زندگی خود را در حصر خانگی در اردوگاه نظامی نزدیک سامره به سر برد (لقب عسکری او بدین سبب است). او در دوران خلافت معتمد در سن حدوداً سی‌سالگی وفات یافت.[۳۲۰]

پ) ویژگی ممتاز امام سوم

حسین بن علی، پس از وفات برادرش حسن، از بیعت با یزید اول ممانعت ورزید. سپس به مکه بازگشت و در سال ۶۱/ ۶۸۰، به دعوت عده‌ای از پیروانش راهی کوفه، درعراق شد. فقط اعضای خانواده و تعداد اندکی از یاران امام او را همراهی می‌کردند. برای مطالعهٔ بی‌طرفانهٔ شرایط تاریخی که منجر به تراژدی کربلا شد باید در روش‌شناختی دقت زیادی شود. با توجه به جدی بودن و ظرافت ماهیت موضوع که کمتر از پنجاه سال پس از وفات پیامبر اتفاق افتاد و نوهٔ او و تقریباً تمام خانواده‌اش به دست اُمت خود به قتل رسیدند، ما مجبوریم برای رویارویی نظام‌مند با منابع سنی و

هم شیعه و تصمیم براساس روایات احساسی و هم روایاتی که ازموضع جانبدارنهٔ نویسندگان آنها می‌باشد، از اطلاعات موجود استفاده کنیم.[۳۲۱]

برای پژوهش کنونی، ما باید خودمان را به نتیجه‌گیری مختصر زیر محدود کنیم. از دیدگاه تاریخی، هیچ شواهدی مبنی بر اینکه امام حسین(ع) قصد مبارزهٔ مسلحانه با مقامات اموی عراقی داشته باشد، وجود ندارد. به نظر می‌رسد که مسلم بن عقیل، عموزادهٔ امام حسین(ع) بود که خصومت را آغاز نمود. او که با لشکر پیشتاز حرکت کرده بود قیام مسلحانه‌ای را در میان شیعیان کوفه آغاز نمود که به زودی سرکوب گردید و اینجا بود که مسلم کشته شد. تقریباً یک هفته بعد امام حسین(ع) که به دقت تحت نظر بود به عراق وارد شد. به دلایلی که هرگز توضیح داده نشده‌اند، تلاش‌ها برای مذاکره بی‌نتیجه ماند. سرانجام در روز دهم ماه محرم در سال ۶۱ (دهم اکتبر ۶۸۰) در صحرای «تف» در کربلا، امام و همراهانش با نیروهایی که تعدادشان چندین برابر آنها بود روبرو شدند. امام و تقریباً تمام اعضای خانواده‌اش بدون توجه به سن و سال شهید شدند. وقتی مجموعه‌های امامی مورد بررسی قرار می‌گیرند، دیدگاه پدیدارشناسانه‌ای که به خواننده دست می‌دهد، نشان می‌دهد که مورد امام سوم از نظر ایدئولوژیکی خیلی مرکب‌تر است از آنچه که وقتی به امام به عنوان یک شورشی در برابر قدرت امویان نگاه می‌شود. در واقع مطابق آموزه‌های امامان، مجموعه‌های آنها؛ هنگامی که متحد و منسجم و با هم دیده شوند، یک کل غیر قابل حلّی را تشکیل می‌دهند. هر امامِ وقتی (لاحِق) شارح امامان پیش از خود (سابق) است که معنا و منظور حقیقی کلام و عمل آنها را آشکار می‌سازد. تا آنجا که به مورد امام حسین مربوط می‌شود، هیچ یک از جانشینانش، حضور او را در کربلا به عنوان عمل «سیاسی» با هدف به خشم آوردن صاحبان قدرت تعبیر نکرده‌اند.

بنا به نظر جانشینان خود امام، عمل او به عنوان عمل دوست خدا (ولی الله) است که مطابق سرنوشت خود به خواست خدا عمل می‌کند. امام محمد باقر(ع)، نوهٔ امام حسین(ع)، فرمود: «[در زمان جنگ کربلا] خدای تعالی نصرت خود را بر امام حسین علیه‌السلام فرود آورد تا آنجا که میان آسمان و زمین قرار گرفت (و نزدیک شد

که او را بر کوفیان پیروزی دهد)، سپس او را مخیّر ساخت که او یا پیروزی و یا ملاقات خدا را انتخاب کند، آن حضرت ملاقات خدای تعالی را اختیار کرد». [۳۲۲] امام هشتم، حضرت رضا(ع) با اشاره به آیهٔ قرآنی (صافات/ ۱۰۷) و عمل ابراهیم که آماده بود تا فرزندش اسماعیل را مطابق خواست خدا قربانی کند، عمل امام حسین را به عنوان «ذبح عظیم» ابعاد رستگاری می‌خواند. [۳۲۳] جنگ و قتل عام کربلا از پیش مُقدر شده بود تا هم امام به عنوان شهید به سرنوشت خود برسد و هم دشمنان امام آشکار شوند و تا ابد مورد نفرت و لعن قرار گیرند. [۳۲۴]

طبق روایتی امام جعفر صادق فرمود: «وصیّت به صورت نوشته‌ای سربسته از آسمان بر رسول خدا(ص) فرود آمد و نوشته‌ای سربسته به جز وصیّت هیچ‌وقت بر رسول خدا فرود نیامد... بر آن وصیّت مهرهایی بود پس علی علیه‌السلام نخستین مهر را باز کرد و بر آنچه مأمور بود رفتار کرد. سپس حسن علیه‌السلام مهر دوم را برداشت و بر آنچه مأمور بود رفتار کرد. سپس حسین علیه‌السلام مهر سوم را باز کرد دید دستور چنین است که جنگ کن و بکش و کشته بشو، با گروهی به منظور شهادت بیرون برو، آنان جز با تو شهید نخواهند شد...» [۳۲۵] این کلمات نظری را ارائه می‌کنند که خیلی فراتر از یک شورش مربوط به خواسته‌های سیاسی یا اقتصادی است. حتی در زمان معاصر، تشیع مبارز، اقدامات خود را، خارج از زمینه و براساس سخنان امام حسین(ع) و ضرورت‌های سیاسی آن تبیین و توجیه می‌کند. جالب توجه است که متون سیاسی معاصر منحصراً به گفتار و کردار علی(ع) (به خصوص آنها که در نهج البلاغه آمده است) و امام حسین(ع) مراجعه می‌کنند بدون توجه به شرح و تفسیر سایر امامان؛ بدین ترتیب عقاید مذهبی نخستین به مبانی سیاسی تبدیل گردید. آنچه بسیار جدی است، واقعیتی است که در اثر عدم بررسی متون اصلی بیشتر محققان میان عقیده و ایدئولوژی فرقی قائل نشد. بنابراین، امامیه را اساساً یک نظریهٔ سیاسی تعریف کرده‌اند و در همه جا برای هر نکتهٔ عقیده، دلایل سیاسی دیده‌اند، حتی آنجاهایی که وجود نداشته است. [۳۲۶]

ت) مورد ویژهٔ امام دوازدهم

تمام بخش چهارم پژوهش کنونی به امام غایب اختصاص داده می‌شود. اکنون

باید گفت که رفتار مصرانهٔ سیاسی امامیهٔ نخستین برمحور شخص این امام و تصور بازگشت ظفرمندانهٔ او در آخر زمان و مبارزهٔ مسلحانه علیه ظالمان، انتقام مظلومان همهٔ زمان‌ها و به خصوص انتقام شهادت امام حسین و بنیاد جهانی [پر از] علم و عدالت متبلور شده است. همهٔ این کارها تنها در انتظار امام دوازدهم و بازگشت نهایی اویند. مطابق نظر امامان، نه تنها هر تلاش شیعی برای تشکیل قدرت از حالا تا زمان ظهور قائم الزاماً محکوم به شکست است که قدرت دنیوی صرف نظر از عقیده‌ای که براساس آن بنا گردیده فی ذاته سرکوبگر و غاصب است.[۳۲۷] جزئیات عقیده از توطئه به دور است، بلکه از مؤمنان خواسته شده است که رفتاری کاملاً غیرسیاسی اتخاذ کنند. امام موسی بن جعفر فرموده: «... ای گروه شیعه خود را به ترک طاعت سلطان خود خوار نکنید، اگر عادل است از خدا بقای او را خواهید و اگر ستمکار است از خدا اصلاح او را خواهید، صلاح شما در صلاح سلطان شما است. سلطان عادل چون پدر مهربان است، برای او دوست دارید آنچه برای خود دوست دارید و برای او نخواهید آنچه برای خود نمی‌خواهید».[۳۲۸] کلینی در بابی به عنوان (باب ریاست‌طلبی) سلسله احادیثی منسوب به امام پنجم، ششم و هشتم جمع‌آوری نموده است.[۳۲۹]

> امام جعفر صادق فرمود: «هرکه ریاست طلبد هلاک شود». «هرکه ریاست خواهد هلاک شود».[۳۳۰] «بپرهیزید از این رؤسائی که ریاست را به خود می‌بندند، زیرا به خدا سوگند که کفش‌ها دنبال سرمردی صدا نکنند، جز آنکه هلاک شود و هلاک کند»[۳۳۱] «ملعونست کسی که ریاست را به خود بندد، ملعون است کسی که به آن همت گمارد، ملعون است کسی که به فکر آن باشد».[۳۳۲] «بپرهیز از ریاست و بپرهیز از اینکه دنبال مردم [که ریاست می‌کنند] روی».[۳۳۳]
>
> امام باقرعلیه‌السلام فرمود: «وای بر تو، ای ابارببع، ریاست مجو و گرگ مباش که به نام ما [امامان] مردم را بخوری که خدا محتاجت کند، و دربارهٔ ما آنچه خود نگفته‌ایم مگو [احتمالاً مگو که ما در طلب قدرت دنیا هستیم] زیرا ناچار تو (در قیامت) بازداشت و بازخواست شوی، پس اگر راستگو باشی تصدیقت کنیم و اگر دروغگو باشی تکذیبت کنیم».[۳۳۴]

وجود چنین جزئیاتی درمجموعه‌های نخستین امامان، ما را برآن می‌دارد تا لااقل

به فرق‌های ظریف در دل مشغولی که وجودِ امامان را به نقشی سیاسی و شبه‌نظامی و باورهای آنان را به ایدئولوژی براندازی تقلیل می‌دهد، توجه کنیم.[۳۳۵] درست است که گروهی که بعدها به نام «شیعهٔ علی» خوانده شدند، در شرایط سیاسی حکمیت معروف جنگ صفین (۳۷/ ۶۵۷) تشکیل شد و طبق دیدگاه صرفاً تاریخیِ مخالفان امامیه به نظر می‌رسد که باعث جنگ امام حسین درمقابل مقامات بنی‌امیه در کربلا (۶۱/ ۶۸۰) شدند؛ اما باید توجه داشت که از آن زمان به بعد امامان همهٔ فعالیت‌هایی را که می‌توان آنها را به طور مثبت سیاسی نامید، رها کردند و فقط نوعی مخالفت «عقلانی» را با حکومت بنی‌امیه حفظ نمودند. اگر دقیق بگوییم، تنظیم و ساختار باور امامی در زمان امام پنجم و ششم در دوره‌ای که می‌توان آن را «بی‌علاقگی مفرط به سیاست» در تاریخ اولیهٔ تشیع نامید، صورت گرفت. واقعهٔ کربلا به نظر می‌رسد که یک نقطهٔ عطف تعیین‌کننده در موضع سیاسی امامیهٔ نخستین بوده باشد.

همهٔ اطلاعات دال بر این هستند که امامان به این نتیجه رسیده بودند و می‌کوشیدند تا پیروان خود را قانع کنند که دوران قدرت دنیوی و سیاسی و معنوی، آن‌گونه که در زمان پیامبر بود، به سر آمده است. و ظاهراً چنین نتیجه‌گیری کرده بودند که دین حق (یعنی باورهای باطنی امامان)، آن‌گونه که آنها درک کرده بودند و سیاست، برای همیشه به دو قطب آشتی‌ناپذیر تبدیل شده بودند. تأکید بر «همیشه» یعنی تا آخرالزمان زیرا مطابق نظر امامان، حاکم «مدینهٔ فاضله» یکی از امامان است که تا ظهور قائم (مهدی)(عج) دست‌یافتنی نیست؛ بنابراین، قدرت سیاسی را که منجر به زوال می‌شود باید برای حراست از قدرت دینی رها نمود.[۳۳۶]

احادیث امام‌شناسی درمجموعه‌های نخستین حدیث را، علی‌رغم تعددشان و عدم منطق منسجم می‌توان به دو دستهٔ کاملاً به هم وابسته تقسیم نمود: آن دسته احادیثی که به تعریف امام کیهانی می‌پردازند و آنها که وظایف او را شرح می‌دهند. در پژوهش حاضر تلاش شده است تا تعریف امام کیهانی را تبیین کنیم. تا آنجا که به وظایف امام مربوط می‌شود، امام مولا و معجزه‌گرِ تام است. در واقع آنچه وجود امام را خاص می‌کند، نقش سیاسی او نیست بلکه علم رازآشنایی و باطنی او و نیروهای

غیبی و ماورای طبیعی او (اعاجیب) است که در عالم محسوس گسترهٔ دو وظیفهٔ اصلی وجود پیشنی اویند. با نگاهی ساده به فهرست مطالب مجموعه‌های نخستین می‌توان به تصوری از این دسته‌بندی پی برد.

۲.۳ علم مقدس

تا آنجا که می‌دانیم، هیچ تک‌نگاشتی عمیقاً به مفهوم «علم» در امامیهٔ نخستین نپرداخته است. دلیل آن است که به علم، در تسنّن نخستین یا بعدتر در تشیّع اصیل و عقلانی معنایی داده شد یعنی علم قرآن و حدیث.[۳۳۷] به هر حال از منظر مجموعه اسناد نخستین امامیه به هیچ‌وجه چنین موردی نیست. در این مجموعه، علم از جایگاه بنیادینی برخوردار است؛ مفهومی است کاملاً مرکب با چندین سطح ویژگی. عالِم یکی از معمول‌ترین نام‌های امام است و شاگرد او را متعلّم می‌خوانند. هدف علم درک عمیق یا معنای باطن هر چیزی است هم به طور کلی و هم به طور اخص. در امامیهٔ نخستین، علم اشاره‌ای بود به علوم دینی و همچنین به‌خصوص به بخش باطنی این علوم و سایر علوم خفیه؛ به این دلیل است که اغلب سخنان امامان دلالتی ضمنی به رازآشنایی و حتی سحرآمیز دارد. در یک کلام، این ویژگی اعتقادی این ایده است؛ احادیثی که به آن اشاره می‌کنند، بی‌شمارند، متراکم‌اند و دارای نظم خاصی نیستند و براساس منطقی طبقه‌بندی شده‌اند که هدف آن بیشترین گفتار دربارهٔ تعدد جنبه‌های این مسأله است. هیچ‌یک از اینها برای پژوهشگری که در جست‌وجوی انسجام اعتقادی است، کمکی نمی‌کند. برای نمونه، بصائر الدرجاتِ صفّار قمی به ابعاد مختلف علم در امامیه می‌پردازد؛ این مفسر، کتاب خود را با این حدیث معروف نبوی آغاز می‌کند: «فراگرفتن علم بر هر مسلمانی واجب است، آگاه باشید که خداوند طالبان علم را دوست می‌دارد».[۳۳۸] در حالی که برای مسلمان ظاهری این حدیث به وظیفه‌ای برای یادگیری علوم ظاهری می‌پردازد، سایر احادیث در این اثر که با هیچ ترتیب منطقی و هیچ نگرانی برای وضوح ارائه نشده‌اند، نشان می‌دهند که برای «شیعهٔ حقیقی» این وظیفه مربوط به علم باطن و رازآشنایی با رموزی است که امامان تعلیم

می‌دهند. برای وضوح بیشتر، ما ابعاد مختلف این مسأله را در سه قسمت ارائه می‌کنیم: الف) منابع «علم رازآشنایی» امامان،[۳۳۹] ب) راه‌های انتقال این علم ج) ماهیت این علم.

الف) منابع

امام با مرتبهٔ وجودی خود، دروازه یا بابی است برای ورود به [حریم] علم الاهی، علم نهفته در پیام‌های پیامبران. پیامبر فرمود: «من شهرعلم [در برخی: حکمت]ام و علی دروازهٔ آن.»[۳۴۰] درگرو «عبور از این دروازه» چیزهای عظیمی است، یعنی شناخت خدا و رمز خلقت. امام صادق فرمود: «خداوند خودداری فرموده که کارها را بدون اسباب فراهم آورد، پس برای هر چیزی، سببی قرار داد و برای هر سببی راه کشفی و برای هر راه کشفی، کلیدی و برای هر کلیدی، علمی و برای هر علمی، راهی گویا [باباً ناطقاً]، هرکس آن راه را شناخت خدا را شناخته و هرکس آن را نشناخت خدا را نشناخته، و این راه [بابِ گویا] رسول‌الله و ماییم».[۳۴۱] امام (معدن علم‌الله)،[۳۴۲] (خازن علم‌الله)،[۳۴۳] هر بار که قرآن به طرق مختلف به «کسانی که صاحب علم‌اند» اشاره می‌کند، اشاره به پیامبران و امامان‌شان است به طور کلی و یا به چهارده معصوم به طور اخص.[۳۴۴] منابع این علم را می‌توان به چهار گروه تقسیم نمود.

۱. منابع آسمانی: به امام الهام آسمانی می‌رسد؛ واژه‌های معمول شیعی در چنین مواردی عبارتند از «تحدیث» (تحت‌اللفظی به معنای با کسی سخن گفتن) و «تفهیم» (تحت‌اللفظی چیزی را به کسی فهماندن). از این رو امام را «المُحدَّث» (کسی که موجودات آسمانی با او سخن می‌گویند) و «المُفَهَّم» (کسی که از آسمان به او فهمانده می‌شود) می‌دانند.[۳۴۵] مطابق چند حدیث، محدَّث فقط صدای موجودات آسمانی را که در گوش او القاء می‌کنند، می‌شنود بدون اینکه صورت یا شکل آنها را ببیند[۳۴۶] که مبنای یک نقطه نظر کلاسیکی است و مطابق آن امام صدای فرشته را می‌شنود بدون آنکه او را ببیند، برخلاف پیامبر که هم صدای فرشته را می‌شنود و هم او را می‌بیند. اما احادیث دیگری از آمدن فرشتگان به خانهٔ امامان خبر می‌دهند و اینکه امامان پَر فرشتگانی (زَغب الملائکه) را که از نزد آنها می‌روند به عنوان چیزی گران‌بها

جمع‌آوری و نگهداری می‌کنند.[۳۴۷] ممکن است دو نوع فرشته وجود داشته باشد، فرشتهٔ تحدیث که امام فقط صدای آنها را می‌شنود و فرشتگان دیگر که امام آنها را می‌بینند؟ در این موضوع ابهامی (شاید هم اختیاری) وجود دارد، یعنی مفهوم اساسی آن شاید اهمیت مذهبی قابل ملاحظه باشد. براساس برخی گفتمان‌ها میان امامان و شاگردان‌شان، به نظر می‌رسد که واژهٔ «محدَّث»، برای شاگردان، مترادف «نبی» بوده؛[۳۴۸] علاوه بر این، روایاتی داریم که براساس آنها برخی مردم امامان را عملاً نبی یا رسول خدا می‌دانستند.[۳۴۹]

در نظر اسلام ارتدکسی، چنین تصوراتی قابل تحمل نبود و با خطر برانگیختن خشم مقامات روبرو بود، امامان به طور منطقی نمی‌توانستند واکنش نشان ندهند. شاید اهمیت تفاوت قائل شدن میان پیامبر/ رسول، نبی، و امام ـ محدث به خصوص نسبت به رابطهٔ صمیمانه‌ای که آنها با فرشته دارند، از چنین موقعیتی نشأت می‌گیرد. امام صدای فرشته را می‌شنود ولی او را نمی‌بیند، نبی فرشته را فقط در خواب می‌بیند و می‌شنود و رسول فرشته را هم در خواب می‌بیند و می‌شنود و هم در بیداری.[۳۵۰] بدین ترتیب هم فرق میان امام و پیامبر روشن است و هم عقیدهٔ ظاهری نسبت به برتری مذهبی/ دینی پیامبر حفظ شده است.[۳۵۰ب] اما جزئیات دیگر شاید دامنهٔ این اظهارات را کاهش دهد. اولاً، ابهام در پاسخ امام جعفر به سؤال یکی از شاگردانش که پرسید، «آیا [فرشتگان] برای شما آشکار هم می‌شوند؟» امام پاسخ مستقیمی ارائه نمی‌کند و «دست خود را به یکی از کودکانش کشید و فرمود آنها نسبت به کودکان ما از خود ما مهربان‌ترند».[۳۵۱] پس همان‌گونه که دیدیم، معصومین(ع) علاوه بر دریافت الهام از فرشتگان، ازموجود آسمانی به نام «الروح»، که موجودی است برتر از فرشتگان از جمله جبرئیل، فرشتهٔ وحی، نیز الهام می‌پذیرند.[۳۵۲] افزون بر این همان‌گونه که دیدیم، این معصومین مِن حیث وجودی از پیامبران برترند زیرا آنها ازماده‌ای شریف‌تر خلق شده‌اند که دلالت بر این دارد که، درمیان سایر چیزها، امامان در ترازوی قدسی دارای نقشی مهم‌تر از پیامبرانند.

طبق سلسله‌ای از احادیث، امام در شب قدر (لیلة القدر) هم الهام آسمانی دریافت

می‌کند.[۳۵۳] در این شب دو نوع نزول وجود دارد: اول علم به امورات و وقایع یک سال از این شب قدر تا شب قدر دیگر، و دیگر معنا و تفسیر آنچه را امام می‌داند به صورت مُجمل بر او نازل می‌شود.[۳۵۴] بنا بر این، ملائکه بر امام نازل می‌شوند. برعکس، امام برای ازدیاد علم خود می‌تواند به معراج معنوی برود. این (علم مُستفاد) علمی است که هر شب جمعه حاصل می‌شود. امام ششم فرموده است، «به خدا سوگند! همانا ارواح ما و ارواح پیامبران هر شب جمعه به عرش برآیند، و جز این نباشد که با توده‌ای از علم برمی‌گردم».[۳۵۵] امام ششم همچنین فرمود، «در شبهای جمعه... به ارواح پیغمبران و اوصیای درگذشته و روح وصیّی که در میان شماست (امام زمان شما) اجازه داده می‌شود که به آسمان بالا روند تا به عرش پروردگارشان برسند؛ در آنجا هفت دور طواف کنند و نزد هر رکنی از ارکان عرش دو رکعت نماز گزارند پس به کالبدهای پیشین خود برگردند، چون صبح شود، پیغمبران و اوصیا از شادی سرشار باشند و آن وصیّی که در میان شما است مقدار زیادی به علمش افزوده شده باشد».[۳۵۶] در جای دیگر ابوعبدالله جعفر صادق می‌فرماید، «شب جمعه‌ای نباشد، جز اینکه برای اولیاءالله در آن شب سروری هست. راوی گوید عرض کردم: قربانت گردم آن سرور چیست؟ فرمود: چون شب جمعه شود، پیغمبر صلّی‌الله علیه و آله و ائمه علیهم‌السلام به عرش برآیند و من هم با ایشان برآیم و جز این نباشد که با علم استفاده‌شده برگردم و اگر چنین نبود، آنچه نزدم هست نابود می‌شد».[۳۵۷] اگرچه متون ما تلاشی برای مقایسهٔ صریح نمی‌کنند، با وجود این دلایلی هست که فکر کنیم امام، همچون پیامبر، به خاطر وجود ارواح پنج‌گانهٔ او، به طور کلی و به خاطر روح اول او یعنی روح‌القدس (رک. پی‌نوشت ۲۸۵) می‌تواند مؤیدات آسمانی دریافت کند؛ توصیفی که امامان از این روح ارائه داده‌اند ظاهراً این مقایسه را توجیه می‌کند، زیرا این روح‌القدس است که «علم همهٔ اشیا»، «علم آنچه زیر عرش و روی زمین است» را برای پیامبران و ائمه مهیا می‌کند و با فیض روح‌القدس است که «بار نبوت می‌کشند».[۳۵۸]

۲. الهامات غیبی: در فرصت‌های پیشین با «عمود نور»، یکی از منابع علم امام برخورد کرده‌ایم که امام با نگاه به این عمود نور جواب همهٔ سؤالات خود را می‌بیند.

دو «نیروی» ماورای طبیعی دیگرمنبع علم امام‌اند؛ اول القاء به قلب است و دیگری خوردن به گوش.[۳۵۹] می‌گویند امام با این دو عمل قادر است که صدای فرشتگان را بشنود و به خصوص علم آینده را کسب کند.[۳۶۰] اگرچه ماهیّت این دو نیرو اسرارآمیز باقی می‌ماند،[۳۶۱] احادیث برای اشاره به این دو، آزادانه واژگانی مانند وحی (که پیامبران دریافت می‌کنند) و الهام (با منشأ آسمانی) را استفاده می‌کنند.[۳۶۲] امام پنجم، محمد باقر(ع)، جزئیاتی تجربی به این پدیده اضافه می‌کند. در تعریف المُحدَّث، امام فرمود: «به گوشش صدایی مانند صدای طشت می‌رسد یا بر دلش صدایی مانند صدای زنجیری که میان طشت بیاندازند، می‌شنود».[۳۶۳]

امامان همچنین با توسل به فال می‌توانند علم کسب کنند. در این مورد، فال با استفاده از پرتاب سنگ (رجم) بود، اگرچه امامان جزئیاتی دربارهٔ این عمل ارائه نمی‌دهند.[۳۶۴] فقط به سادگی گفته‌اند وقتی که با موارد سخت (معضلات) مواجه می‌شوند که دربارهٔ آنها اطلاعاتی در قرآن و در حدیث وجود ندارد، امام با عمل پرتاب سنگ به راه حل لازم می‌رسد.[۳۶۵]

سرانجام، امامان می‌توانند با پیامبران، امامان و حکیمان پیشین ارتباط برقرار کنند؛ این پدیده را می‌توان «دیدار امامان از مردگان» نامید (أن الأئمهٔ یزورون الموتی و أن الموتی یزورهم). در اینجا امام اطلاعاتی را در مورد موضوع مشخص یا دانشی عمومی کسب می‌کند.[۳۶۶]

طبق روایت امام علی «ازما [پیامبران و امامان] هم می‌میرند ولی در واقع مرده نیستند»؛[۳۶۷] هر انسانی می‌تواند اموات به خصوص پیامبران (حضرات آدم، نوح، ابراهیم)[۳۶۸] و امامان پیشین[۳۶۹] و در بیشتر موارد خود حضرت محمد را ببیند. امام می‌تواند باعث شود که دیگران هم با اموات دیدار کنند؛ امام موسی کاظم، امام جعفر صادق را چند سال پس از وفاتش به شاگرد خود، سماعة بن مهران نشان می‌دهد؛[۳۷۰] امام علی، خلیفهٔ اول، ابوبکر را به مسجد قُبا برد تا رسول خدا را ببیند که به او فرمود در غصب کردن حکومت که طبق اراده و حق خداوند باید به علی می‌رسید، ظلم کرده است.[۳۷۱]

شاید جالب‌ترین اطلاعات دربارهٔ آخرین سفارش پیامبر به حضرت علی و آموزش او پس از وفات پیامبر باشد. بنا بر یک سلسله حدیث ده‌گانه[۳۷۲] پیامبر پیش از وفاتش به حضرت علی(ع) فرمود: «چون من مُردم، شش مَشک از آب «چاه غرس» بیاور و مرا با آن غسل بده و کفنم پوش، بعد کفنم را بگیر و مرا بنشان و از آنچه می‌خواهی بپرس. به خدا سوگند! از هیچ چیز نخواهی پرسید مگر اینکه پاسخ گویم».[۳۷۳] در چندین حدیث روایت است که پیامبر خدا از علی می‌خواهد که آنچه را قرار بود بشنود مکتوب کند[۳۷۴] و در آخرین حدیث از این سلسله، علی(ع) فرموده است که پیامبر «مرا خبر داد از آنچه تا روز قیامت باید باشد.»[۳۷۵] این مورد نمونه‌ای است از رازآشنایی روحانی که در چندین سنت باطنی و رمزی یافت می‌شود.

۳. منابع مکتوب: امامان همهٔ کتب آسمانی پیامبران پیشین را در اختیار دارند و قادر هستند آنها را بخوانند و بفهمند علی‌رغم اینکه به زبان‌های مختلفی نوشته شده‌اند.[۳۷۶] این بخشی از میراث نبوت است. امامان همچنین نسخهٔ اصلی و کامل قرآن را در اختیار دارند، که سه برابر نسخهٔ قرآنی است که در زمان خلافت عثمان گردآوری شد. براساس نظر امامان، این قرآن از روی نسخه‌های آسیب‌دیده، ناقص و سانسورشده، اندکی پس از وفات پیامبر و جدایی علی از قدرت گردآوری شد (نک. مبحث بعدتر).

در کنار کتب مقدس پیامبران، امامان چندین مصحف سری و محرمانه در اختیار دارند که همچنین مُنزَل و مقدس‌اند؛ در اینجا جزئیات فراوانی وجود دارد که گیج‌کننده و نامنظم‌اند؛ ظاهراً چندین عنوان به یک مصحف منسوب‌اند، یا برعکس، یک عنوان به چندین مصحف. از مطالعهٔ دقیق اطلاعات موجود[۳۷۷] در تلاشی برای یافتن نظم و انسجام، نتایج زیر حاصل می‌شود. به نظر می‌رسد که هفت کتاب سری وجود دارد:

ـ «صحیفه» (تحت‌اللفظی به معنای صفحه)، همچنین با نام «مُصحف» (کتاب) یا «صحیفهٔ جامع» یا به طور ساده «الجامعه». این کتاب مُنزَل به املاء پیامبر و به دست حضرت علی(ع) نوشته شده است به طول هفتاد ذرع است و شامل علم همهٔ آنچه حلال است و هرآنچه حرام.

ـ جَفر، که به جَفر سفید و جَفر سرخ تقسیم شده است؛ جفر سفید توماری

چرمی است که شامل کتاب‌های زبور داوود، تورات موسی، انجیل عیسی و صُحف ابراهیم، مکتوبات مقدس امامان و اولیاء پیشین، علم به حلال و حرام، علم منایا و بلایا، علم به گذشته، آینده و همچنین مصحف فاطمه(س) است (نک. مبحث بعدتر). جَفر سرخ سلاحی است که فقط توسط امام غایب هنگام ظهورش استفاده می‌شود.

ـ مصحف فاطمه یا کتاب فاطمه، کتابی است که توسط جبرئیل در هفتاد و پنج روز پس از وفات پیامبر و پیش از وفات فاطمه به او نازل شد. این کتاب شامل دانش دربارهٔ حالت حضرت محمد پس از وفات و همچنین دانش آیندهٔ فرزندان و اعقاب فاطمه است. این کتاب به املاء فاطمه(س) و دست‌نوشتهٔ شوهرش، علی(ع) است.

ـ کتاب علی؛ این عنوان به نسخه‌ای از قرآن گفته می‌شود که توسط او گردآوری شده که مطابق نظر امامان تنها نسخهٔ کامل قرآن است (رک. بخش ۳ـ۳)، و یا به گفته‌های پیامبر دربارهٔ علی که پس از وفات پیامبر نوشته شده‌اند. در مورد دوم، همان‌گونه که دیدیم، کتاب شامل، دانش «آنچه تا روز قیامت اتفاق خواهد افتاد» است.

کتابی که شامل لیست تمام پادشاهان زمین است؛ این هم نیز با نام کتاب علی، یا کتاب فاطمه (رک. پی‌نوشت ۳۱۴) نامیده شده است.

ـ کتابی که شامل لیست شیعیان واقعی وفادار دوازده امام و اعقاب‌شان است. ـ صحیفه، یا دو جلد شامل لیست اصحاب بهشت و دوزخ و اعقاب‌شان است. در این مورد، کتاب به مؤمنانی اشاره شده است که توسط امامان همهٔ دوره‌ها رازآشنا شده‌اند و همچنین به دشمنان این امامان و پیروان ائمهٔ ظلام، زیرا چنین اصطلاحات فنی مانند «اصحاب یمین» و «اصحاب شمال» را در اینجا می‌توان یافت.

در میان منابع مکتوب علم امام، باید دو لوح فاطمه(س) را نیز ذکر کرد. لوح اول، صحیفهٔ درّ سفید (دُرّ بیضاء) است که بر آن نام و کنیهٔ دوازده امام و والدین آنها نوشته شده است.[۳۷۸] لوح دوم، لوحی است از زُمرّد که جبرئیل برای فاطمه(س) آورده (یا برای پیامبر آورده و او به دخترش داده است) و با خط سفید درخشان اسم و رسالت پیامبر و هریک از دوازده امام بر آن نوشته شده است. فاطمه(س) اجازه داد تا جابر بن

عبدالله انصاری، صحابی پیامبرکه عمری دراز داشت، آن را رونویسی کند؛ طبق روایت حدیث لوح، امام محمد باقر اصالت نسخهٔ جابر را تأیید نمود.[۳۷۹]

در آخر، باید «کتاب مختوم» را که به نام «وصیّت» خوانده شده است نام برد. اشاره به نامه‌ای است که طبق روایات حضرت محمد پیش از وفات دریافت نمود و بر آن نامه دوازده مُهر طلایی بود و بر هر مُهر رسالت یکی از امامان نوشته شده بود.[۳۸۰] از طریق این مستندات آسمانی است که هویت هریک از امامان تاریخی پیش از تولدشان معین شده بود؛ نص (ج نصوص) مکتوب هر امامی بر امام بعدی یا جانشین خود چیزی نیست جز تأیید نص الاهی.

۴. منابع شفاهی: منابع شفاهی شامل آموزه‌هایی است که هر امامی از امام پیش از خود دریافت می‌کند و با آموزه‌هایی که امام اول، علی(ع) از خود حضرت پیامبر دریافت نمود آغاز می‌شود. تمام احادیثی که یک امام به روایت از پدر، پدربزرگ یا اجداد خود نقل می‌کند تشکیل‌دهندهٔ این آموزه‌اند و طبیعی است که هیچ بابی به این موضوع اختصاص نیافته باشد. با این حال، دو اشاره به این تعلیم وجود دارد: «پیامبر خدا(ص) کلمه‌ای به علی آموخت که از آن هزار کلمهٔ دیگر و از هزار کلمه، از هرکدامش دو هزار کلمهٔ دیگر گشوده می‌شود».[۳۸۱] می‌دانیم که علی امام نخستین است ــ و آنچه دربارهٔ رازآشنایی گفته شود به همهٔ امامان مصداق دارد.[۳۸۲] حدیث «دو انار [یا دو سیب] بهشتی» اشارهٔ دیگری است؛ جبرئیل دو میوه را از درختی بهشتی برای پیامبر می‌آورد؛ پیامبر سیب اول را خودش می‌خورد و سیب دوم را دو نیمه نموده، نیمی را به علی داد و نیم دیگر را خودش خورد و فرمود: «ای برادر آیا می‌دانی این دو میوه چه بودند؟ اولین آنها نبوت بود که کار تو نیست؛ میوهٔ دوم علم بود که با تو تقسیم کردم». امام باقر(ع) که راوی این حدیث است اضافه نمود: «خدا هیچ علمی را به محمد(ص) نیاموخت جز آنکه دستور داد آن را به علی(ع) بیاموزد».[۳۸۳]

ب) راه‌های انتقال

علم تعلیمی «ارثی» است؛ آن را «میراث انبیا» یا «میراث نبوت» خوانده‌اند.[۳۸۴] باید شجرهٔ روحانی معصومین را به یاد داشت که درمیان اشخاصی چون آدم، ادریس،

نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و امامانی که توسط هرکدام تعلیم رازآشنایی دریافت نمودند؛ در احادیث مربوط به میراث علم تعلیمی هم با همین نام‌ها برخورد می‌کنیم؛ همچنین باید نام همین پیامبران را بدون نام امامان‌شان در دودمان طبیعی معصومین به یاد داشت و از نظر ما، این دودمان دوگانه به ترتیب نمایانگر جنبه‌های باطن و ظاهر انتقال نور نبوت و امامت است. دوازده امام، برتر از امامان پیشین خود، در امتیاز تجمیع ظاهر و باطن نور ازلی درخود، با پیامبران بزرگ شریک هستند، نوری که مهم‌ترین عنصر آن دقیقاً علم تعلیم رازآشنایی است. این علم که پیش از خلقت جهان مادی وجود داشته است علمی است که «سایه‌ها» و «موجودات پاک» توسط انوار بی‌صورت معصومین با آن آشنا شده‌اند. از زمان آفرینش جهان، با انتقال نور نبوت/ امامت، این علم از حضرت آدم از طریق رشتهٔ پیامبران و وارثان به مخازن اصلی آن، معصومین، منتقل شده است. این میراث علم از امامی به امام دیگر منتقل می‌شود. امام باقر فرمود: «علم ارثی است؛ هیچ عالمی [یعنی هیچ امامی] از ما درنگذشت مگر جانشین خود را به این علم آشنا نمود».[۳۸۵] بدین ترتیب، علم رازآشنایی به سبب غیبت امام دوازدهم تا آخر زمان باقی خواهد ماند. به این دلیل است که امامان را «أُمَنَاءُ اللهِ فِي أَرْضِه، امینان خداوند روی زمین» خوانده‌اند.[۳۸۶] و سینهٔ آنها مخزن علم الاهی است.[۳۸۷]

می‌گویند که امام پیش از وفات، یک دست خود را بر سینهٔ خویش می‌گذارد و دست دیگر را بر سینهٔ جانشین خود و علم خود را به جانشین خویش منتقل می‌کند.[۳۸۸] و یا جانشین امام دست خود را بر سینهٔ امام گذاشته تا علم او را دریافت کند.[۳۸۹] علم در اینجا همچون سایر تعلیمات باطنی، دانش عقلانی و نظری نیست؛ علم امام جزوی از وجود اوست. از حیث وجودی، علم امام ذاتی است و اعضای بدن در انتقال آن نقش دارند.

[سنن] جادویی و سحرانگیز تعلیم می‌دهند که مایعات بدن می‌توانند به عنوان وسیله‌هایی برای نفوذ روحانی به کار گرفته شوند؛ دیدیم که انتقال نور نبوت/ امامت می‌تواند از طریق مایع منوی انجام پذیرد. و این نیز صحیح است که در برخی احادیث به طور مستقیم یا غیرمستقیم مربوط به علم امامان، نکته‌های ضمنی نشان می‌دهد که

پیامبر و امامان علم خود را از طریق بزاق یا عرق بدن از راه منافذ پوست، دهان یا چشم به جانشینان خود منتقل کردند. وقتی پیامبر علی را علم رازآشنایی می‌آموخت عرق بدن آن دو بر رخسار یکدیگر روان گردید. حضرت علی می‌فرماید: «رسول خدا هزار حدیث به من فرمود که هر حدیثی هزار حدیث دیگر را می‌گشود تا آنکه عرق برمن و رسول خدا بنشست و عرق آن حضرت بر رخسارمن روان شد و عرق من بر رخسار آن حضرت جاری گشت».[۳۹۰] علی همچنین فرمود که پیامبر آب دهانش را در چشمان علی مالید... و باعث شد که علی بتواند مردم را آن‌گونه که بودند «ببیند» و فقط با دیدن، دوستانش را از دشمنانش تشخیص دهد.[۳۹۱]

طبق روایتی دیگر، پیامبر پیش از آنکه علی را وصیّ خود خواند، بزاق خود را در دهان علی و دست خود را بر سینهٔ او گذاشت.[۳۹۲] و چون علی به خلافت رسید عمامهٔ رسول خدا را بر سر نهاد و بُرد او را بر تن و نعلین او را در پا و شمشیر او را بر کمر، بالای منبر رفت و فرمود: «ای مردم ازمن پرسش کنید پیش از آنکه مرا نیابید، این سبد علم است و این شیرهٔ دهان رسول خداست، این است که رسول خدا به خوبی در نای من فروریخته. ازمن بپرسید که علم اولین و آخرین (یا علم [علمان] پیشین و جدید) نزد من است».[۳۹۳] همچنین احادیثی چند وجود دارند که امام زبان خود را در دهان فرزند نوزاد، امام آینده، می‌گذارد و او شروع به مکیدن می‌کند.[۳۹۴]

منابع امامی ظاهراً تنها منابعی هستند که معنایی تعلیمی یا باطنی به این اعمال می‌دهند. ادبیات سنی هم این جزئیات را در بر دارند اما معنا و گسترهٔ آنها متفاوت است. ابن‌اسحاق (م. ۱۵۰_۱۵۱/ ۷۶۰_۶۱) در سیرهٔ خود نقل می‌کند که زنی فرزند هفت‌سالهٔ خود را که به مریضی صرع دچار بود نزد پیامبر برد. کودک روزی دو بار غش می‌کرد. پیامبر بزاق خود را در دهان کودک ریخت و فرمود: «ای دشمن خدا بیا بیرون. منم پیامبر فرستادهٔ خدا». این موضوع جن‌گیری است تا تعلیم رازآشنایی. همین مؤلف در جای دیگر نمونه‌هایی از این عمل را نقل می‌کند، آنجا که پدری زبان خود را در دهان فرزند نوزادش می‌گذارد تا خصلت و خصوصیات شخصی را به فرزندش منتقل کند. به احتمال زیاد این سنتی است تعلیمی با منشاء و ریشه در سِحر.[۳۹۵]

به نظر می‌رسد امامیه اولین جریان اعتقادی در اسلام باشد که این جنبه‌های انتقال علم رازآشنایی را به کار گرفته باشد. این انتقال از طریق «مایعات بدن» هنوز رواج دارد، اما به نظر می‌رسد که برای صحبت دربارهٔ مثال‌ها و موارد دیگر باید به سنت‌های شفاهی و یا مناسکی با منشاء باطنی‌گری و غیب‌باوری تکیه کرد. یک پژوهشگر انگلیسی ادعا می‌کند که در مراسم رازآشنایی در مذهب سیک شرکت کرده که در آن معلم تنترایی بزاق خود را در دهان شاگردانش می‌گذاشته است.[۳۹۶] نگارنده در سال ۱۹۷۳ میلادی شاهد انتقال برکت و علم رازآشنایی از طریق بزاق در میان درویشان قادری بلوچستان ایران بوده است. این درویشان بر این باورند که برکت با یک «عمل» همراه است یعنی اساساً نیروهای فوق عادی و علم یعنی علم باطنی. دربارهٔ این موضوع دیگر سخنی نمی‌توان گفت.

پ) ماهیت

مطابق آموزه‌های امامان، علم الاهی را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود. بخشی از آن «علم خاص» است که ویژهٔ خداوند است و در امّ‌الکتاب محفوظ و خارج از دسترس مخلوقات است. این علم مکنون، مخزون و مخفوف است. بخش دیگر آن، علمِ عام است که خداوند آن را به فرشتگان، پیامبران و امامان خود می‌آموزد و بدین دلیل است که آن را علم «مبذول» می‌گویند.[۳۹۷] این دو نوع علم را می‌توان با دو ساحت وجودی خداوند مقایسه نمود. طبق متافیزیک امامیه، علم «مکنون» یا پنهان همان ذات خداوند است، غیرقابل شناخت، و همیشه خارج از دسترس مخلوقات، در حالی که علم «مبذول» همان مظهر خداوند، خلقت، ارادهٔ خدای ناشناخته است که می‌خواهد شناخته شود. از طریق «علم مبذول» می‌توان به رموزات عالم و انسان، رموزات آغاز و انجام پی برد. در ادامهٔ این مقایسه می‌توان گفت که امام، مجلای تام خداوند، «عضو» و نماد خداوند است. «علم مبذول»، علمی است که هدف غایی آن امام وجودی است که شناخت او برابر است با شناخت خدا یا به طور دقیق‌تر آنچه در خداوند شناختنی است.[۳۹۸]

در اینجا مروری داریم به ویژگی‌های علم امام و با بخش‌های تشکیل دهندهٔ آن

شروع می‌کنیم. اگرچه جزئیاتی ارائه نشده است،[۳۹۹] در سلسله احادیث آمده که این علم از سه قسمت تشکیل شده است: «اسم اکبر یا اسم اعظم» با نیروهای غیبی (که به آن بازمی‌گردیم)، «میراث علم» و «آثار علم نبوت».[۴۰۰] غیر از این گستره یا حوزه (تحت‌اللفظی، بُرد یا مَبلَغ العلم) است؛ علم امام، گذشته، حال و آینده (ماضی، حادث و غابر) را دربرمی‌گیرد. امامان موجزانه فرموده‌اند «آنچه مربوط به گذشته است برای ما تفسیر شده است. و اما آنچه مربوط به آینده است در چیزی تدوین و مکتوب شده است. و آنچه متجدد است در دل الهام یا در گوش‌ها القا می‌شود».[۴۰۱] منظور از این عبارت را باید چنین فهمید: «علم گذشته» و وقایع‌اش را کتب مقدس باستان، برخی کتب امامان (مانند جفر، جامعه) یا عالِم و معصومان پیشین توضیح داده‌اند؛ «علم آینده» و وقایعش در کتب رمزی (مانند، جفر، کتاب علی، مصحف فاطمه(س) یا دو لوح فاطمه) مکتوب است و «علم حال» و وقایعش از طریق دو نیروی غیبی که اولی بر دل امام (فَقَذْفٌ فِي الْقُلُوب وَ نَقْرٌ فِي الْأَسْمَاعِ) و دومی به «گوش امام» می‌خورد.

علم رازآشنایی عنصر تشکیل دهندهٔ وجود امام است. آنچه امام را امام می‌سازد داشتن این علم است. لقب و عبارات توصیفی امام در بیشتر موارد مربوط به این علم است: «خازن علم الله»، «معدن علم الله»، «عالِم القرآن»، «راسخ فی العلم»، «وارث العلم» و غیره.[۴۰۲] این علم رازآشنایی چنان مهم است که امامان انسان‌ها را به سه گروه تقسیم نموده‌اند:

«مردم سه دسته‌اند. عالم، متعلم و افراد بی‌خاصیّت. ما علما هستیم، شیعیان ما متعلم و دانش‌آموزنده و مردم دیگر افراد بی‌خاصیّت‌اند».[۴۰۳]

امام شاگردانش را با عناصر محرمانهٔ علم و همان‌گونه که خواهیم دید با نیروهای ماورای طبیعی آشنا می‌کند (احتمالاً با گذراندن آنها از امتحان قلب، یعنی به نظر ما، آنها را با تکنیک دیدن با یا در دل (رؤیت بالقلب) آشنا می‌سازد). اگرچه شاگردان هرگز به مقام امام نمی‌رسند،[۴۰۴] با این حال می‌توانند شایستگی‌های عالِم و استاد خود را به دست آورند و به همان درجهٔ نجات‌بخشی برسند. امام محمد باقر فرمود: «استاد و شاگرد پاداش‌شان یکسان است و روز قیامت همانند دو اسب مسابقه (با همدیگر) می‌آیند در حالی که همدوش هم قرار دارند».[۴۰۵]

حدیث طولانی دربارهٔ ۷۵ لشکر عقل (رک. بحث پیشین) با این کلمات به پایان می‌رسد. «... تمام این صفات (هفتاد و پنجگانه) که لشکریان عقلند جز در پیغمبر و جانشین او و مؤمنی که خدا دلش را به ایمان آزموده جمع نشود. اما دوستان دیگر ما برخی از اینها را دارند تا متدرجاً همه را دریابند و از لشکریان جهل پاک شوند، آنگاه با پیغمبران و اوصیاء‌شان در مقام اعلی همراه شوند و این سعادت جز با شناختن عقل و لشکریانش و دوری از جهل و لشکریانش به دست نیاید.»[۴۰۶]

۳.۳ یادداشت‌هایی دربارهٔ تمامیت قرآن

قرآن، همان‌گونه که دیدیم، یکی از منابع مکتوب علم امام است. امامان بی‌وقفه اعلام می‌داشتند که باورهای آنها، آموزه‌های آنها و هر آنچه می‌گویند همه بر اساس متن قرآن است.[۴۰۷] امام جعفر صادق(ع) تا آنجا پیش می‌رود که می‌فرماید: «... هر موضوعی باید به قرآن و سنت ارجاع شود و هر حدیثی که موافق قرآن نباشد دروغی است خوش‌نما».[۴۰۸] امام صاحب تام تأویل است، تعبیرکنندهٔ بخش باطنی قرآن و او را قرآن ناطق خوانده‌اند در حالی که قرآن، متنی رمزی، را امام صامت خوانده‌اند. دشوار است که تقریباً برای تمام جزئیات عقاید امامیهٔ نخستین از تحول کیهان‌زادی تا مفهوم امام تا جزئیات معادشناسی، اساس قرآنی یافت یا لااقل در متنی که امروز می‌شناسیم نمی‌توان یافت. حتی تأویل‌های باطنی امامان که شمار آنها قابل توجه است، نمی‌توانند تفاوت‌های زیاد را با توجه به متن قرآن توجیه کنند؛ یا لااقل چنین است اگر ما تمامیت عقیده را تأویل باطنی قرآن بدانیم، اما نه «کلیدهای» تأویل ارائه شده و نه روش آن توضیح داده شده است.

امام صادق(ع) می‌فرمود: «من زادهٔ رسول خدایم و به قرآن دانایم، [عالِم به علم رازآشنایی قرآنم] در قرآن است [روایت] آغاز خلقت و آنچه تا روز قیامت رخ دهد و خبر آسمان و زمین و خبر بهشت و دوزخ و خبر گذشته و خبر آینده، تمام اینها را می‌دانم چنان‌که به کف دست خود می‌نگرم.»[۴۰۹] می‌توان حدس زد که منظور امام از این عبارات چه می‌تواند باشد: تجلی نور نخستین و تشکیل پیشینی انوار بی‌صورت معصومین، تشکیل سایه‌های مخلوقات دیگر، وقایع «جهان امّ‌الکتاب»، «عالم میثاق»،

«جهان دوم ذرات»؛ روایات زندگی پیامبران پیشین و امامان‌شان و نبرد آنها با دشمنان‌شان؛ هویت و سرنوشت مریدان وفادار امامان، یعنی اهل بهشت و هویت و سرنوشت دشمنان‌شان، پیروان ائمهٔ ظلام، نیروهای ضد علم رازآشنایی، یعنی اهل دوزخ؛ و نهایتاً وقایع آینده، که اساساً به معنی کسانی است که با حضور پنهان و بازگشت نهایی مهدی(عج) مرتبط‌اند. متن قرآنی را که ما می‌شناسیم شامل این جزئیات نیست. آیا ممکن است نسخهٔ دیگری از قرآن تنها در اختیار امامان بوده باشد؟

در ماه می ۱۸۴۲ گارسی دو تاسی برای اولین بار در غرب متنی را همراه با ترجمه از سورهٔ ناشناخته از قرآن در مجلهٔ *Journal Asiatique* به چاپ رساند.[۴۱۰] این سوره‌ای بود به نام «سورة النورین»، یعنی نور باطنی محمد و علی به صراحت ذکر شد. البته این جزو قرآن رسمی نیست. این متن از اثری به نام دبستان مذاهب نوشتهٔ شخصی زرتشتی با ریشهٔ ایرانی که در هند زندگی می‌کرد نقل شده بود.[۴۱۱] یک سال پس از آن در دسامبر سال ۱۸۴۳ در همین مجله، میرزا اسکندر کاظم‌بیگ با اتکا بر دست‌نوشته‌ای دیگر، متن مقبول‌تری را با إعراب‌گذاری و همراه با ۴۳ آیه و با ترجمه‌ای دقیق‌تر از گارسی دو تاسی به چاپ رساند. اما کاظم‌بیگ در مورد دست‌نوشته‌ای که مبنای کارش بود توضیحی نداد.[۴۱۲]

در ژوئیهٔ سال ۱۹۱۳، سنت کلر تیسدل در مقاله‌ای در مجلهٔ *The Moslem World*[۴۱۳] متن سورهٔ ناشناختهٔ دیگری را به نام سورة الولایة به چاپ رساند. مؤلف ادعا کرد که این متن را در دست‌نوشتهٔ قرآن از قرن شانزدهم یا هفدهم در بنکی‌پور هند کشف کرده است. غیر از متن کامل این سوره با هفت آیه، دست‌نوشته، شامل سورهٔ پیشین «النورین» و ۳۷ آیهٔ دیگر متعلق به سایر سوره‌های قرآن بود که در نسخهٔ رسمی قرآن یافت نمی‌شوند. سورهٔ «ولایة» هم مانند سورهٔ «نورین» به صراحت نام علی را ذکر می‌کند و او را به عنوان ولی تام خدا و وارث معنوی پیامبر معرفی می‌کند. به این موضوع باز می‌گردیم.

این انتشارات باعث تشویق چند پژوهشگر فاضل شد تا موضوع تصور امامیه از متن قرآن را مورد بررسی قرار دهند: تا چه حد متن قرآن رسمی که در دوران عثمان بن

عفان (۳۵/ ۶۴۴ـ۶۵) گردآوری شد به پیام اصلی که به محمد(ص) نازل شد وفادار است؟ سؤال بسیار جدی است زیرا کل نظام جزمی اسلام و ضمیر مذهبی تمام مسلمانان گرد این هستهٔ مرکزی مقدس قرآن در شکل رسمی‌اش متبلور شده است؛ باور به تمامیت و وفاداری این نسخه به وحی به حضرت محمد(ص) تشکیل دهندهٔ یکی از جدایی‌ناپذیرترین عناصر ایمان در اسلام است. اگر مسیحیت را دین خدا که انسان را آفرید بنامیم، اسلام دین خداست که کلمه را آفرید و کلمه [کلمة الله] کتاب را.

به نظر می‌رسد که پرداختن به جزئیات متبحرانه و جدلی پژوهش‌های مختص این موضوع عیب‌جویانه باشد، اما می‌توان گفت که به طور کلی این پژوهش‌ها به سه نوع نتیجه رسیدند:

الف) تردید شیعیان به تمامیت قرآن مبنای تاریخی ندارد؛ تردید صرفاً از نقطه نظر جزمی و سیاسی است. وقتی که علی به قدرت نرسید، طبیعی است که پیروانش ادعا کنند که نسخهٔ قرآن او کامل‌ترین بود تا برتری او را نسبت به سایر اصحاب پیامبر نشان دهند؛[۴۱۴] خطای این نظریه این است که تشیع را به نهضتی تقلیل می‌دهد که درپی قدرت دنیوی است وعلاوه بر این به هیچ‌وجه این نظریه برمبنای اطلاعات و روایات منسوب به امامان درمجموعه‌ها نیست. به نظر ما، با توجه به ناقص بودن متون و وظیفهٔ شرعی تقیّه درمیان شیعیان، بررسی این موضوع از نظر تاریخی خیلی دشوار است. از سوی دیگر، هم ممکن است و هم عاقلانه که موضوع ازمنظرپدیده‌شناسی بررسی شود و اهمیت مذهبی و باطنی آن برآورد شود.

ب) منتقدان قرآن رسمی امامی درتمامیت و اصالت محتوا خطایی نمی‌بینند فقط در حذف برخی کلمات وعبارات وتغییر ترتیب آیه‌ها و سوره‌ها؛ طبق نظر امامیه، نسخهٔ رسمی شامل تمامیّت وحی است و جرم عثمان نپذیرفتن شرح و تفسیرعلی(ع) است، تفسیری که در حاشیهٔ نسخهٔ قرآن علی(ع) وجود داشت و برای درک کامل متن قرآن ضروری بود.[۴۱۵] این نتیجه‌گیری به طور کلی انعکاس‌دهندهٔ سوء برداشت میان نظرات متکلمین بزرگ امامی و آموزه‌های خود امامان بود، سوء برداشتی که برای هر نوع درکی از امامیهٔ نخستین، مهلک به نظرمی‌رسد وما قبلاً درچند نکته بدان اشاره کرده‌ایم. همان‌گونه که در ذیل خواهیم دید، ابن‌بابویه گویا نخستین کسی است که طرفدار این نظریه است که مغایرسخنان امامان است.

ج) امامان تردیدهای جدی به نسخهٔ قرآن عثمان داشتند.[۴۱۶] این نظریه عملاً مورد تأیید مجموعه‌های نخستین احادیث امامان است، اگرچه پژوهشگرانی که از این نظریه حمایت کرده‌اند، احتمالاً به خاطر عدم بررسی نظام‌مند متون اساسی، نه توانسته‌اند به تمام اطلاعات مربوط به قرآن کامل امامان استناد کنند و نه پیامدهای جزمی موضوع را بررسی کنند. پژوهش ما دستهٔ سوم پژوهش‌ها را هدف قرار می‌دهد و فروتنانه امیدواریم که بر آنچه آنها شروع کرده‌اند، بیافزاییم. همچنین امیدواریم که فاصله‌های موجود در روش‌شناختی پژوهش‌های دو گروه اول را پر کنیم.

سؤال اساسی به این منتهی می‌شود: کدام قرآن است که امامان در مجموعهٔ احادیث نخستین خود با آن سر و کار دارند؟ در این مجموعه‌ها اشاراتی وجود دارد مبنی بر اینکه قرآنی که امامان به آن اشاره می‌کنند، متنی نیست که همگان بدان آشنایند. این اشارات دو نوع هستند.

۱. اشارات مستقیم: می‌دانیم که نسخهٔ قرآن رسمی در دوران خلافت سومین خلیفه جمع‌آوری شد و براساس نسخه‌ای است که توسط گروهی به سرپرستی زید بن ثابت جمع‌آوری شد و مدتی طول کشید تا آن نسخه رسمیت جهانی یافت. می‌دانیم که نسخه‌های دیگری هم وجود داشت: نسخهٔ عبدالله بن مسعود، نسخهٔ أبی بن کعب و دیگران و نسخهٔ علی بن ابی‌طالب. اگرچه فرق بین این نسخه‌ها اساساً تغییرات جزئی اندکی بود، نسخهٔ علی، بنا بر احادیث امامان، اولاً ترتیب دیگری داشت، زیرا اولین نسخه‌ای بود که به خاطر رابطهٔ ویژه‌ای که پیامبر را با علی متصل می‌کرد مطلقاً وفادار به وحی بود. ثانیاً نسخهٔ علی تقریباً سه برابر نسخه‌ای بود که رسمیت یافت. «جز دروغگو هیچ‌کس از مردم ادعا نکند که تمام قرآن را چنان‌که نازل شده، جمع کرده است، و کسی جز علی بن ابی‌طالب و امامان پس از وی علیهم‌السلام آن را چنان‌که خدای تعالی فرستاده، جمع و نگهداری نکرده‌اند».[۴۱۷]

«جز اوصیاء پیغمبر کسی را نرسد که ادعا کند ظاهر و باطن تمام قرآن نزد اوست».[۴۱۸] «قرآنی که جبرئیل برای محمد(ص) آورد هفده هزار آیه بوده است.»[۴۱۹] براساس شمارش کلاسیک، آیه‌های قرآنی بین ۶۰۰۰ تا ۷۰۰۰ متفاوت بود؛ بنابراین قرآن اصلی که پیامبر به علی منتقل نمود تقریباً سه برابر نسخهٔ رسمی بود.

برابر روایتی از امام جعفر(ع) پس از اینکه علی از نسخه‌برداری قرآن فارغ شد آن را نزد مردم آورد و فرمود: «این است کتاب خدا آنچنان‌که خدا بر محمد(ص) نازل کرده است و من از دو لوح آن را فراهم کرده‌ام». مردم گفتند: نزد ما مصحفی است که قرآن در آن گرد آمده و ما به این (قرآن تو) نیازی نداریم. علی علیه‌السلام فرمود: «هان به خدا سوگند که هرگز پس از امروز آن را نخواهید دید، و فقط بر من (لازم) بود که پس از فراهم کردن و جمع‌کردنش شما را بدان آگاه کنم تا آن را بخوانید».[۴۲۰]

سندی متعلق به قرن هفتم در کتابخانهٔ حرم حضرت علی اطلاعاتی را به این قسمت می‌افزاید: این متن توسط مجلسی در بحار الانوار (ج ۱۳، صص ۱۴۶۴۷) بازنویسی شده است. این سند در واقع گزارش سفر شیخی امامی است به نام علی بن فضل مازندرانی به «سرزمین» امام غایب(عج). هانری کُربن این را در اسلام ایرانی خود (ج ۴، ص ۳۴۶ـ۴۷) نقل کرده است و ما در بازگویی آن به ترجمهٔ زیبای کُربن تکیه می‌کنیم. در لحظه‌ای خاص قهرمان داستان از معلم علم و قرآن خود، شیخ زین‌الدین علی مغربی، می‌پرسد:

یا شیخ! می‌بینم که برخی آیات قرآن ربطی به آنچه ماقبل و مابعد آنها هست ندارد. عقل ناقص من به علت آن پی نمی‌برد. شیخ در جواب گفت: در حقیقت چنین است. دلیل آن این است که وقتی پیامبر خدا از دیار فانی به دیار باقی شتافت دو قریشی (یعنی دو خلیفهٔ اول، ابوبکر و عمر) مرتکب به زور گرفتن خلافت ظاهری بر مردم شدند، امیرمؤمنان [علی] قرآن کامل را در جلدی چرمین جمع‌آوری نمود و در حالی که قبیلهٔ قریش در مسجد جمع بودند نزد آنها برد. علی خطاب به آنها فرمود: این است کتاب خدا که پیامبر خدا مرا فرمود که به شما نشان دهم تا در روز قیامت گواهی باشد در نزد خداوند متعال. اما فرعون و نمرود این مردم [یعنی عمر، که به خاطر غرورش، در میان سایر چیزها، به مخالفت به دستورات خدا و پیامبر معروف و منفور شیعیان است] جواب داد ما را به قرآن تو نیازی نیست. امام علی فرمود: پیامبر خدا که دوست من بود فرمود که تو چنین پاسخ خواهی داد، اما با این کار دنبال شواهدی بودم که علیه تو آشکار شود. او سپس به خانه بازگشت و گفت: خدایی نیست مگر تو تنها، هیچ‌کس با تو شریک نیست، هیچ‌کس را یارای انکار کردن آنچه تو می‌دانی نیست و نه می‌توان خلاف حکمت و مشیت تو عملی کرد؛ شاهد من در روز قیامت تویی. در اینجا بود که ابن ابی‌قحافه (یعنی ابوبکر)، مسلمانان [یعنی

مسلمانان اهل ظاهر «اهل سنت» درمقابل اهل باطن «مؤمنان» پیروان باطنی امامان] را جمع کرد و به آنها گفت: هرکس آیه‌ای یا سوره‌ای از قرآن در خانه دارد، بیاورد. سپس ابوعبیدالله، عثمان ومعاویه و... هرکدام با آیه‌ای یا سوره‌ای آمدند و «این» نسخه را جمع‌آوری کردند. اما هرآنچه که منافع آنها را به خطر می‌انداخت و یا اعمال شیطانی آنها را پس از رحلت پیامبر برملا می‌ساخت رد کردند. بدین دلیل آیه‌ها به هم ارتباطی ندارند. اما قرآنی که امیرمؤمنان با دستان خود جمع‌آوری کرده بود نزد صاحب امر (امام غایب) محفوظ است ومطلقاً شامل همه چیزاست.

بدین ترتیب کل قرآن محرمانه ازامامی به امام دیگرمنتقل شد تا اینکه با امام غایب(ع) غیب شد. فقط تنها امام غایب است که با بازگشت خود درآخرالزمان آن را با خود می‌آورد و آن را به همه می‌شناساند: «... و چون حضرت قائم علیه‌السلام آید کتاب خدای عزوجل را بر حد خودش خواهد خواند و آن مصحفی که علی علیه‌السلام نوشته است بیرون آورد». [۴۲۱]

امامان توصیف‌های دیگری از این مصحف کامل نیز ارائه کرده‌اند. حسین بن خالد گوید: «به حضرت صادق علیه‌السلام عرض کردم: در چه مقدار از زمان (و در چند روز [در چند جزء]) قرآن را بخوانم؟ فرمود: آن را در پنج قسمت بخوان (یعنی پنج روز که بخش هر روزی شش جزء باشد) و در هفت بخش بخوان (یعنی در هفت روز) و در نزد من قرآنی است که چهارده قسمت است (یعنی در چهارده روز ختم می‌شود)». [۴۲۲] احمد بن محمد بن أبی‌نصر گوید: «حضرت رضا علیه‌السلام قرآنی به من داد و فرمود: در آن نگاه مکن، پس من آن را باز کردم و در آن آیه لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا را خواندم و در آن نام هفتاد نفر از قریش را به نام‌های خودشان و نام پدران‌شان یافتم، گوید: پس حضرت نزد من فرستاد: که آن قرآن را به سوی من باز فرست». [۴۲۳] عدم دقت در ارجاع قرآنی عمدی است زیرا این عبارت بیش از سی بار در قرآن استفاده شده است، اما با وجود این برای محکوم کردن بی‌تقوایی قریش به اندازهٔ کافی صریح است. از سوی دیگر امامان اظهار می‌دارند که قرآن به چهار بخش تقسیم شده است: بخش اول به معصومین اختصاص دارد، بخش دوم به دشمنان‌شان، بخش سوم به روایات و امثال و بخش چهارم به فرائض و احکام. [۴۲۴]

جزو اشارات مستقیم، باید برخی استنادات قرآنی توسط امامان را که متفاوت است از آنچه ما امروز می‌دانیم، اضافه نمود. در اینجا به چند نمونهٔ بارز اکتفا می‌کنیم. (تفاوت‌ها یا آنچه که به متن قرآن عثمانی اضافه شده است به شکل کج (ایتالیک) آمده است):

بقره/ ۱۰۲: [و با دوستی با شیاطین] تأیید کردند سخنانی را که (دیوان و) شیاطین دربارهٔ ملک سلیمان به آنها می‌گفتند.[۴۲۵]

بقره/ ۲۰۵: چون از حضور تو دور شود می‌کوشد که در این سرزمین فتنه و فساد برپا کند و با بی‌عدالتی و ظلم و ستمش، زراعت و دام را نابود کند، و خداوند فساد را دوست ندارد.[۴۲۶]

بقره/ ۲۱۱: از بنی‌اسرائیل بپرس چه بسیار معجزهٔ آشکار به آنان [نشان] دادیم برخی به آنها ایمان آوردند، برخی آنها را رد کردند، برخی آنها را شناختند، و برخی آنها را دگرگون کردند و هرکس نعمت الهی را پس از آنکه نصیبش شد، دگرگون سازد [بداند] که خداوند سخت کیفر است.[۴۲۷]

بقره/ ۲۵۵: آنچه در آسمان‌ها و در زمین است از اوست، و آنچه میان آسمان و زمین است یا زیر زمین است، عالم غیب و عالم پیدا؛ او بخشنده و مهربان است؛ کیست که در نزد او، جز به اذن او، به شفاعت برخیزد؟[۴۲۸]

آل عمران/ ۱۰۳: شما لب پرتگاه دوزخ بودید پس خداوند شما را به وسیلهٔ محمد از آن نجات داد.[۴۲۹]

نساء/ ۶۳: خدا می‌داند در دل‌های‌شان چیست، پس تو از آنها درگذر که به راستی سرنوشت شقاوت بر ایشان گذشته و عذاب برای آنها پیش‌بینی شده و با آنها دربارهٔ خودشان سخنی رسا بگوی.[۴۳۰]

نساء/ ۶۵ـ۶۶: سپس ملالی نیابند در دل خود از آنچه حکم کرده‌ای در مورد امر امام و ولی و به خوبی طاعت خدا را گردن نهند و اگر بر آنها مقرر داشته بودیم که خودتان را بکشید و به خوبی تسلیم امام گردید یا از دیار خویش بیرون شوید، برای رضای امام جز اندکی از ایشان چنین نمی‌کردند، و اگر به‌راستی [مخالفان] انجام می‌دادند آنچه را که بدان پندشان می‌دهند برای آنها بهتر و استوارتر بود.[۴۳۱]

توبه/ ۴۰: آن زمان خدا آرامش خاطر خود را بر پیامبر خویش فرستاد و او را به سپاه و لشکرهای غیبی خود که شما آنان را ندیدید، مدد فرمود.[۴۳۲]

توبه/ ۱۲۸: همانا رسولی از جنس ما برای ما آمد که هر رنج که به ما می‌آید، برای او گران می‌آید، و سخت هواخواه ماست و به مؤمنان رئوف و مهربان است.[۴۳۳]
طه/ ۱۱۵: از پیش به آدم کلماتی را دربارهٔ محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین و امامان از نسل ایشان سفارش کردیم و او فراموش کرد.[۴۳۴]
حج/ ۵۲: پیش از تو هیچ رسول یا نبی یا محدثی را نفرستادیم مگر آنکه چون قرائت [وحی را] آغاز کرد، شیطان در خواندن او اخلال می‌کرد.[۴۳۵]
احزاب/ ۷۱: هرکه اطاعت خدا و رسولش کند راجع به ولایت علی و ولایت امامان بعد از او به کامیابی بزرگی رسیده است.[۴۳۶]
شوری/ ۱۳: «مقرر فرمود برای شما ای آل محمد از دین آنچه را که به نوح سفارش نمود. به ما سفارش کرد آنچه را به نوح سفارش کرد و آنچه را به تو وحی کردیم ای محمد و آنچه را به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم به ما آموخت و رسانید آنچه را باید بدانیم و علوم این پیغمبران را به ما سپرد. ما وارث پیغمبران اولوالعزم هستیم و آن سفارش این بود که دین را به پا دارید ای آل محمد، در آن تفرقه نیندازید و با هم متحد باشید. گران و ناگوار است بر مشرکین آنها که به ولایت علی مشرک شدند آنچه را بدان دعوت‌شان کنید که ولایت علی است. همانا ای محمد، خدا هدایت کند کسی را که به او رجوع کند» یعنی کسی که ولایت علی علیه‌السلام را از تو بپذیرد [به جای: خدا هرکه را بخواهد به سوی خود برمی‌گزیند و هرکس را که روی به درگاه او آورد، به سوی خویش هدایت می‌کند؛ هدایت کند کسی را که به او رجوع کند].[۴۳۷]
معارج/ ۱ـ۳: خواهنده‌ای عذابی را درخواست کرد که رسیدنی است، برای کافران به ولایت علی که از جانب خدای صاحب عروج‌ها جلوگیر ندارد.[۴۳۸]

مثال‌های دیگری در مجموعه‌های نخستین وجود دارد که تفاوت آنها با نسخهٔ رسمی کمتر چشمگیر است.[۴۳۹]

۲. اینک به اشاره‌هایی می‌پردازیم که می‌توان آنها را غیرمستقیم نامید. اگرچه اشارات در مجموعه‌های نخستین به طور کمی پراکنده است، معصومین در رویارویی با موضوع نسخهٔ رسمی قرآن از عباراتی مانند تحریف، تغییر و تبدیل استفاده می‌کردند. در حدیثی طولانی از امام جعفر که از اجداد خود، امامان پیشین، و نهایتاً از پیامبر شنیده بود، به امت خود هشدار می‌دهند که مراقب باشند:

از شما بازپرسی کنند نسبت به هرچه کردید از ثقلین پس از من که کتاب خدا و خاندان منند[۴۴۰] و ملاحظه کنید که نگویید کتاب را تغییر دادیم و تحریف نمودیم و اما از خاندان جدا شدیم و آنها را کشتیم.[۴۴۱] حضرت علی در یکی از خطبه‌هایش می‌فرماید: «ولی بدانید که به زودی پس از من زمانی بر شما بیاید که در آن زمان چیزی پوشیده‌تر از حق و آشکارتر از باطل و زیادتر از دروغ بر خدای تعالی و رسولش(ص) نیست. و در نزد مردم آن زمان بی‌ارزش‌ترین متاع کتاب خدا است ... که آیاتش از جاهای خود تحریف و تغییر یابد... در این زمان است که خود قرآن‌دانان آن را پشت سر انداخته‌اند و حافظانش آن را به دست فراموشی سپرده و نادیده گرفته‌اند تا آنکه هوسرانی و دلخواهی، آنها را به هرسو کشیده و این کجروی را از پدران خود به ارث برده‌اند. به دروغ قرآن را تحریف و تفسیر کرده و حقیقت آن را دروغ شمرده و به بهای ناچیزش فروخته‌اند و بدان بی‌رغبت‌اند».[۴۴۲]

همین اتهامات هم در نامه‌های محرمانهٔ برخی امامان به شاگردان نزدیک‌شان یافت می‌شود، نامه‌هایی که کلینی در روضهٔ خود آورده است.[۴۴۳] امام باقر(ع) می‌فرماید: «خدا از هر امتی که کتاب او را به دور اندازند علم کتاب را سلب کند و دشمن خود [آنها] را بر آنها حاکم کند... یک قسم از دور انداختن کتاب این است که حروف و کلماتش را بخوانند و بدانند و رواج دهند و حدود و مقرراتش را تحریف کنند... تو همکاران اخبار یهود و راهبان نصاری را در میان مسلمانان بشناس که کتاب خدا را نهان می‌دارند و تحریف می‌کنند و در نتیجه، تجارت آنان نه سود دارد نه آنها در راه هدایت گام برمی‌داشته‌اند. سپس بشناس همکاران آنها را در این امت، آن کسانی که الفاظ و عبارات قرآن را زنده می‌دارند و حدود و مقررات حقیقی آن را تحریف و تغییر می‌دهند».[۴۴۴]

امام موسی کاظم نوشت: به دنبال دین آنها که شیعه نیستند [یعنی اهل تسنن] نباشید؛ دین آنها را دوست نداشته باشید که آنها خیانتکار هستند. به خدا و پیامبر و امانت‌های آنها خیانت کرده‌اند. می‌دانید چگونه به امانت‌های آنها خیانت کرده‌اند؟ کتاب خدا به آنها داده شد و آنها آن را تحریف و تغییر دادند؛ رهبران حقیقی [علی و امامان] را به آنها نشان دادند، ولی آنها [از رهبران حقیقی] روی گرداندند.[۴۴۵]

نوشته‌های کلاسیک فرقه‌شناسان دربارهٔ این موضوع را نیز می‌توان اشاره‌ای غیرمستقیم دانست. اشعری (م.۳۲۴/ ۹۳۵) از نقطه نظری که ما آن را مخدوش می‌دانیم، شیعیان را به سه گروه تقسیم می‌کند: آنها که باور دارند که بخش‌هایی از متن وحی سانسور شده است، آنهایی که به اضافات عمدی باور دارند، و آنها که تمامیت نسخهٔ رسمی قرآن عثمانی را پذیرفته‌اند.[۴۴۶] ابن حزم (م.۴۵۶/ ۱۰۵۴) تفکیکی قائل نمی‌شود و می‌گوید که یکی از ویژگی‌های اعتقادی شیعیان رد کردن تمامیت نسخهٔ رسمی قرآن عثمانی است؛ با وجود این او اضافه می‌کند که شریف مرتضی و دو تن از شاگردانش با این نظر هم‌کیشان خود هم عقیده نبودند.[۴۴۷]

اسفراینی (م. ۴۷۱/ ۱۰۷۸ـ۷۹) هم می‌نویسد که مطابق نظر تمام فرق شیعی متن اصلی وحی که چندین اشاره به امامت علی و فرزندانش داشت به دست صحابه سانسور شد.[۴۴۸]

در نامه‌هایی که قبلاً به آنها اشاره شد و در چندین حدیث دیگر امامان، اصحاب پیامبر و به خصوص دو خلیفهٔ اول، ابوبکر و عمر، به عنوان مسؤولان «تحریف» به متن مقدس معرفی شده‌اند. به این دو صحابه به شدت خاصی حمله شده است زیرا حتماً به دلیل این اتهام که تنها جانشین واقعی پیامبر، علی را از قدرت محروم ساختند و همین‌طور به خاطر این اتهام که قرآن علی را رد کردند و به خاطر منافع خودشان و منافع قریش قدرتمند، متن اصلی و کامل قرآن را تغییر دادند و آن را تحریف و سانسور نمودند.[۴۴۹] بدین ترتیب، موضوع قرآن امامان، رد کردن قرآن و تحریف قرآن توسط صحابه به نظر می‌رسد که پرتو جدیدی بر محتوا و دلیل برخی از نظرات امامان و اصطلاحات فنی افکند. نخست مسألهٔ سَبّ صحابه است. تا به امروز، پژوهشگران توانسته‌اند دلایل سیاسی برای این مسأله بیابند: انتقادات تند و خشن امامان علیه صحابهٔ اصلی پیامبر بر این واقعیت استوارند که آنها قدرت را از علی سلب نمودند[۴۵۰] اما مطالعهٔ دقیق مجموعه‌های نخستین احادیث امامان نشان می‌دهد که دلیل مذهبی، یعنی تحریف و سانسور قرآن اصلی اگر مهم‌تر نباشد، لااقل به همان اهمیت دلیل سیاسی است. در نظر امامان، صحابهٔ اصلی پیامبر، به خاطر این «خیانت»

مسؤول سقوط سریع اخلاقی و مذهبی امت مسلمان بودند، سقوطی که پس از وفات پیامبر صورت گرفت. متونی که کلینی در کتاب روضهٔ خود منتقل کرده، نشان می‌دهد که امامان دچار خشونت و جهل امتی بودند که بعد از چند دهه، تعلیمات و دستورات پیامبر خود و خدا را فراموش کردند و قصور با آنهایی است که تحریف پیام خداوند را مجاز دانستند و اکثریت مسلمانان را فریبکارانه و یا به زور وادار به پذیرش تحریف‌شان نمودند.

شاید در این زمینه است که باید حدیث پیامبر را که چندین امام نقل کرده‌اند درک نمود: «اسلام غریبانه آغاز شد و همچون آغازش به حال غربت بازخواهد گشت، پس خوشا به حال غریبان».[451] مفهوم سبّ صحابه را باید در قالب و زمینهٔ بزرگتری قرار داد یعنی برائت یا تبرّا.[452] برای امامان، برائت (یا تبرّا) مکمل ضروری و ضد ولایت (یا تولا) است. اگر ولایت (یا تولا) را وفاداری و محبت به امام ترجمه کنیم، برائت (یا تبرّا) نفرت سنگدلانه به دشمن امام است. درعین حال باید متوجه تمام چیزهایی که شامل این تضاد «امام/ دشمن امام» یا «مرید وفادار امام/ پیروان دشمنان امام» و همین‌طور جفت‌های متضاد به هم مربوط دیگر باشیم: [جفت‌های متضادی مانند] لشکریان عقل و لشکریان جهل، نبرد میان این دو از پیش از آفرینش جهان مادی ادامه دارد، اهل یمین و اهل یسار، اهل بهشت و اهل دوزخ، ادامهٔ نبرد جهانی در طول تمام دوره‌های تاریخ قدسی میان امامان و پیروان‌شان از یک‌سو و دشمنان امامان وپیروان‌شان از سوی دیگر، ائمهٔ عدل و ائمهٔ جور، ائمهٔ خیر و ائمهٔ شر، ائمهٔ نور و ائمهٔ ظلام، عالِم رازآشنا و شاگردانش درمقابل ضد رازآشنایان و رهبران‌شان، اهل ظاهر و باطن درمقابل تنها اهل ظاهر و غیره.[453] برابر نظر امامان، بدون نفرت به دشمن امام و امر او از زمان آفرینش، همزمان نمی‌توان به طور کامل به امام و امر او محبت ورزید؛ «مؤمنی» که به امام وفادار است عشق و اطاعت خود را به عالِم رازآشنا که او را با علوم مقدس آشنا نموده است، متعهد می‌شود و همین‌طور نفرت و نافرمانی خود را از کسی که درمقابل این رازآشنایی می‌ایستد. اگر جهان آن‌گونه هست که هست، در تصرف نیروهای شرّ و تاریکی است و تا بازگشت پیروزمندانهٔ مهدی (عج)

افزایش می‌یابد، به این دلیل است که ائمهٔ جور و اکثریت عامه، پیروان‌شان، تسلط دارند و عالمان [امامان] و اقلیت منتخب، خاصه، یا پیروان آنها را محکوم به انزوا و رنج و عذاب می‌کنند. همان‌گونه که دیدیم، امامان پیروان‌شان را قدغن کرده‌اند که نفرت و نافرمانی خود را به شکل قیام یا شورش آشکار نشان دهند؛ تبرّا باید اندرونی باشد (همان‌گونه که در مورد تولا است به سبب خطر مرگ کسی که آن را اظهار می‌کند) تا بازگشت امام غایب، حتی اگر به ظاهر اطاعت به جور اجباری باشد؛ این یکی از جنبه‌های نبرد است که برای همیشه رازآشنا و مخالف رازآشنا را در مقابل هم قرار داده است*؛ سبّ برخی صحابه یکی از راه‌های حفظ این [نبرد] است.[۴۵۴]

بنا بر بعضی احادیث مسألهٔ قرآن امامان و تردید امامان به نسخهٔ قرآن عثمانی هم جزو مفهوم تقیّه است؛ تقیّه البته به چند نکته از اعتقاد (رک. به بحث بعدتر) مربوط می‌شود همچنین به مسائلی که به متن واقعی قرآن ارتباط دارد و تقیّه کردن به این صورت هیچ‌وقت گفته نشده است. امامان در نامه‌های محرمانه‌شان خطاب به شاگردان‌شان در چندین مورد مکرراً تأکید می‌کنند که سرّ تحریف قرآن توسط صحابه باید نگه داشته شود.[۴۵۵] علاوه بر این امامان از شاگردان‌شان می‌خواهند که مانند دیگران قرآن را بخوانند و تا بازآمدن مهدی(عج) با نسخهٔ رسمی راضی باشند.**

سالم بن سلمه گوید: مردی برای حضرت صادق علیه‌السلام قرآن می‌خواند (و آن حضرت گوش می‌داد) و من شنیدم که حروفی از آن را که می‌خواند آن‌طور که مردم می‌خوانند نبود (و از نظر حروف و قرائت تفاوت داشت با آنچه مردم می‌خوانند). حضرت صادق علیه‌السلام فرمود: از این قرائت خودداری کن (و این‌گونه نخوان بلکه) همان‌سان که مردم قرائت می‌کنند (و می‌خوانند) تو نیز بخوان تا آنگاه که حضرت قائم علیه‌السلام بیاید و چون حضرت قائم علیه‌السلام آید کتاب خدای عزو جل را بر حد خودش خواهد خواند و آن مصحفی که علی علیه‌السلام نوشته است بیرون آورد».[۴۵۶]

سفیان بن سمط گوید: از حضرت صادق علیه‌السلام از تنزیل قرآن پرسیدم (که چگونه بوده است؟ چنانچه اکنون است به همین نحو بوده؟) فرمود: همچنان‌که (پیش از تعلیمات ما) به شما آموخته‌اند، بخوانید.[۴۵۷]

خلاصهٔ بحث: طبق نظر امامان، قرآن اصلی کامل تقریباً سه برابر متن نسخهٔ رسمی است. متن وحی اصلی شامل همه چیز در مورد گذشته، حال و آینده بود. تنها علی، عالِم رازآشنای حقیقی و وارث پیامبر و منصوب توسط خدا، این قرآن را دارا بود.[۴۵۸] صحابهٔ اصلی پیامبر و قدرتمندترین افراد قریش به رهبری ابوبکر و عمر، متن اصلی را به خاطر چندین آیه که به طور تحقیرآمیز دربارهٔ آنها صحبت می‌کرد، یا به طور مشخص خانوادهٔ علی و محمد را به عنوان الگو و رهبر امت نام می‌برد، رد و تحریف کردند. علی(ع) قرآن کامل را که رد شده بود پنهان کرد و به طور پنهانی از امامی به امام دیگر منتقل شده بود تا امام دوازدهم آن را با خود به غیبت برد. هیچ‌کس غیر از امام غایب محتوای آن را نمی‌داند و کلیّت آن فقط با ظهور او آشکار می‌شود. بین حالا و آن زمان مسلمانان باید با این نسخهٔ موجود و تغییر داده‌شده که نتیجهٔ رفتار غرورآمیز برخی صحابه که مسؤول سقوط اکثریت بزرگ امت هستند، بسازند.

ابن‌بابویه، شیخ صدوق، (م. ۳۸۱/ ۹۹۱) ظاهراً اولین نویسندهٔ بزرگ امامی است که نه فقط با سکوت از این جزئیات گذشته که موضعی همانند موضع سنی‌ها گرفته است: «اعتقاد ما این است که قرآنی را که خدا نازل ساخته بر محمّد صلی‌الله علیه و آله و سلّم همین است که درمیان دو جلد است و این همین است که در دست مردم است و زیاده بر این نیست [یعنی نسخهٔ رسمی]... و هرکس به ما اسناد دهد که ما می‌گوییم قرآن زیاده از این است، آن کس دروغگو است».[۴۵۹] مؤلف به احادیثی که با تحریف، تبدیل و تغییر سر و کار دارند هیچ اشاره‌ای نمی‌کند و به ذکر اینکه تألیف (تغییر) در ترتیب برخی آیه‌ها و سوره‌ها صورت گرفته، یا توضیح و تفسیر علی در حاشیهٔ مصحف امام اول توسط صحابه حذف شده اکتفا می‌کند؛ امام مهدی(ع) ترتیب آیه‌ها و سوره‌های قرآن و تفاسیر ارزشمند علی را آشکار می‌کند.[۴۶۰] به هر حال، چند دهه پیش از ابن‌بابویه، نعمانی هنوز دربارهٔ سانسور و تحریف قرآن اصلی توسط اهل سنت می‌گوید.[۴۶۱] «نقطهٔ عطف» به نظر می‌رسد که باز غیبت آخرین امام و انزوا و اذیتی که جامعهٔ اقلیت بازمانده و بدون رهبر فرهمند را تهدید می‌نمود، باشد. تمامیت قرآن مسألهٔ خیلی ظریفی بوده و هست و حتی کسی مانند ابن‌بابویه، اگرچه او بیشتر

سنت‌گرا است تا عقل‌گرا، بیش از آن نمی‌توانست در مورد تمامیت و اصالت قرآنی که مورد قبول جهانی قرار داشت تخم تردید بکارد. پس از تسلط جریان «کلامی ـ فقهی ـ عقل‌گرا» که با شیخ مفید آغاز شد، متکلمان بزرگ امامی به هر طریقی به پذیرش نقطه نظرات ابن‌بابویه ادامه دادند.[۴۶۲] این متکلمان با احترام کم و بیش به نویسندگان بزرگی همچون صفّار قمی، کلینی یا نعمانی، علی‌رغم مقاومت اقلیت سنّت‌گرا، از مشکوک خواندن احادیثی که به تمامیت قرآن رسمی تردید داشتند، دریغ نورزیدند. این یکی از موارد کمیاب است که صلاحیت گردآورندگان نخستین امامی دربارهٔ اصالت احادیث مورد سؤال قرار گرفته است.[۴۶۳] این روند تا به امروز ادامه دارد[۴۶۴] و می‌توان گفت از نیمهٔ قرن چهارم هجری تا به امروز تقریباً تمام شیعیان امامی تمامیت و اصالت قرآن عثمانی را همانند اهل سنت پذیرفته‌اند.

اینک بازگردیم به دو «سورهٔ ناشناخته»ی قرآن، «سورهٔ نورین» و «سورهٔ ولایت». گارسین دو تاسی به اصالت آنها معتقد است اما مدرکی دال بر اعتقاد خود ارائه نمی‌کند. میرزا کاظم‌بیگ که اساساً به معیارهای ادبی و سبکی تکیه می‌کند، اصالت سورهٔ اول را رد می‌کند. سنت کلر تیسدل نیز به همین ترتیب اصالت سورهٔ دوم را رد می‌کند، اگرچه به احتمال اصالتِ سورهٔ اول اقرار می‌کند.[۴۶۵] شوالی با استفاده از روش‌شناختی تاریخی، تاریخ تدوین «سورهٔ نورین» را متأخر می‌داند.[۴۶۶] بلانشر با این موافق است[۴۶۷] اگرچه هیچ‌کدام شأن نزول «سورهٔ ولایت» را نمی‌دانند، از آنجا که دست‌نوشته‌ای که سنت کلر تیسدل یافت، متعلق به قرن هفدهم یا هیجدهم است، استدلال هر دوی آنها یکی است.

مسألهٔ اصالت این دو سوره به طور پیچیده باقی است؛ این با مسألهٔ اصالت قرآن کامل امامان گره خورده است؛ تعداد قابل توجهی از منابع امامی هنوز به صورت دست‌نوشته باقی مانده‌اند و برای شناخت بهتر در انتظار نشرند. اکثریت دست‌نوشته‌هایی که منتشر شده‌اند باید نظام‌مند و محققانه تحلیل شوند. وقتی منابع اولیه منتشر شوند، تاریخ تدوین این دو سورهٔ «ناشناخته» شاید بازنگری شود؛ مثلاً ابن‌شهرآشوب مازندرانی که در سال ۱۱۹۲/۵۸۸ وفات یافت در کتاب مثالب النواصب خود می‌نویسد که دشمنان

امامان (ناصبی، ج. نواصب) تمام سوره‌های ولایت را حذف کردند.[۴۶۸] عنوان سوره توسط نویسنده‌ای در قرن ششم/ دوازدهم ذکر شده است؛ آیا این همان سوره‌ای است که سنت کلر تیسدل به چاپ رسانده است؟ در الذریعه شش اثر با نام التبدیل و التحریف و یا التحریف و التبدیل و یا حتی التنزیل من القرآن و التحریف وجود دارد که چهار تای آنها متعلق به قرن چهارم/ دهم هستند و در اثر نجاشی و فهرست طوسی ذکر شده‌اند. فقط به جزیکی از آنها بقیه از بین رفته‌اند؛ آیا در این آثار ذکری از این دو سوره شده بود؟[۴۶۹] تنها نسخهٔ موجود در دانشگاه تهران است با نام کتاب التنزیل و التحریف نوشتهٔ ابوعبدالله احمد بن محمد سیّاری، یکی ازمعلمان کلینی؛ این اثر دارای ۵۴ برگ است و سیاهه‌ای از آیه‌های سانسورشده و تحریف‌شده از سورهٔ اول تا آخر قرآن را ارائه می‌کند.

واضح است که این اثرمورد استفادهٔ کلینی قرار گرفته است اگرچه نامی از این دو «سورهٔ ناشناخته» نمی‌برد.[۴۷۰]

علاوه بر این، اطلاعات تکمیلی را درعقاید امامی می‌توان یافت. هیچ مدرک تاریخی دربارهٔ قرآن امامان وجود ندارد، اما اطلاعات هماهنگی وجود دارد. به نظر نمی‌رسد که این اطلاعات، آن‌گونه که مورد انتقاد خوارج از قرآن بود، نظری باشد.

جدی بودن موضوع و پیامدهای غیر قابل تصور که می‌تواند درپی داشته باشد، فریضهٔ شیعی تقیه دربارهٔ آنچه مربوط به نکات بنیادی عقیده می‌شود و نهایتاً رابطهٔ پیچیده (ترکیبی ازاحترام و سوء ظن) که نویسندگان سنی با امامان ازاهل بیت پیامبر داشتند، همه تا حدی کمبود اطلاعات تاریخی درمنابع امامی و سنی را توضیح می‌دهند.

برای لحظه‌ای می‌توانیم بپذیریم که مطابق عقیدهٔ بنیانی امامی، یعنی سنت «باطنی ـ سحرآمیز ـ فراعقلانی» که پیش از غیبت امام دوازدهم غالب بود، قرآن کامل جمع‌آوری شده توسط علی و نسخهٔ تحریف شده و تغییریافته، نسخهٔ عثمانی به عنوان دو واقعیت غیرقابل انکار«تاریخی» قلمداد می‌شدند، به استثنای اینکه، برابر نظر امامان، آنها تنها کسانی بودند که قرآن کامل نزد آنها است، علاوه بر این، محتوای

آن به جز توسط مهدی موعود آشکار نخواهد شد. آیا منظور امامان این بود که پیش از آخرالزمان و بازگشت قائم، هرمتنی که ادعا کند متعلق به قرآن کامل است متن جعلی است؟ همان‌گونه که دیدیم، امامان از این قرآن به شاگردان‌شان استناد کردند، در حالی که مؤکداً از آنها می‌خواهند که به «تقیّه» احترام بگذارند. می‌توان تصور نمود که آنها عنوان برخی سوره‌ها را هم ذکر کرده‌اند، اگرچه مجموعه‌های نخستین حاوی هیچ سورهٔ کاملی نیستند و به دلایل جزمی، دشوار است تصور کنیم امامان سوره‌ای کامل را به شاگردان خود که گاهی احتمال لغزش از عهد و پیمان وجود داشت آشکار کنند. بنابراین به دلایل اعتقادی هم می‌توان به اصالت این دو سوره شک کرد.[۴۷۱]

۴.۳ قدرت الاهی

نیروهای معجزه‌گر امامان را نتیجهٔ علم رازآشنایی ایشان که مطابق گفتهٔ عرفانی قدیمی «دانایی توانایی است»، می‌دانند. نوشته‌های نخستین امامی نه فقط به وفور اطلاعاتی دربارهٔ علم امام بلکه دربارهٔ گزارش عملکردهای شگفت‌آور آنان نیز دارند. این شامل اصطلاحات فنی همچون اعاجیب (جمع أعجوبه) (به معنی تحت‌اللفظی، «آنچه که شگفتی می‌آورد»، «آنچه حیرت می‌آورد»)، یا نیرو («قدرت، توانایی»، در این مورد عبارت معمولاً القدرة الّتی اعطاهم الله، قدرتی که خداوند به آنها اعطا کرده است). واژهٔ «کرامت» (ج. کرامات) که بعدها برای اشاره به کارهای شگفت‌آور عرفا به‌ویژه صوفیان به کار گرفته شد، تا آنجا که ما می‌دانیم استفاده نشده است. باز هم صفّار قمی است که در بصائر الدرجات خود، موضوع را نظام‌مند با جدا کردن جزئیات در باب‌های مستقل ارائه می‌کند؛ بدین دلیل است که ما اثر او را به عنوان بهترین منبع اساسی در اینجا مورد استفاده قرار می‌دهیم. در آثار سایر گردآورندگان، جزئیاتی دربارهٔ نیروهای امامان، پراکنده، ناقص و یا در انبوهی از احادیث حل شده‌اند. از این واقعیت زندگی امامان، از آنجا که جزو جدانشدنی اعتقاد است، نمی‌توان بدون شرح گذشت؛ با وجود این، تلاش شده است تا حد ممکن آن را از چشم اکثریت کسانی که نمی‌خواهند اعتراف کنند که معجزات به طور نظام‌مند به دست کسان دیگر غیر از پیامبر هم انجام شده است، پنهان بماند.[۴۷۲]

همان‌گونه که گفته شد، قدرت یا نیروی امامان از علم‌شان نشأت می‌گیرد. چنان‌چه خواهیم دید، بیشتر این نیروها نشان داده شده‌اند که با علم سحرآمیز مرتبط‌اند. این ویژگی، بار دیگر، ماهیت رازآشنایی، باطنی و غیبی امامیهٔ نخستین را نشان می‌دهد. امامان، رمز خود را، یعنی بخشی از علم خود را به تعداد محدودی از شاگردان نزدیک خود می‌آموزند و این افراد به نوبهٔ خود می‌توانند اعمال شگفت‌انگیز انجام دهند. به هر حال، برخی چیزها، انحصاراً در اختیار امامان می‌ماند مثل «عناصر قدرت» که امامان از پیامبران پیشین و از حضرت محمد به ارث برده‌اند و به طور مشخص و انحصاراً به یکدیگر منتقل می‌کنند. این «عناصر قدرت» را که خود جزو «میراث نبوت» هستند می‌توان به دو گروه تقسیم نمود:

اولین عنصر قدرت اسم اعظم خداوند است؛ این اسم با نیروهای معجزه‌گرش از ۷۳ حرف تشکیل شده است که یک حرف آن فقط نزد خداوند است. مطابق سلسله احادیثی که اسناد آنها به امام پنجم، ششم و یازدهم می‌رسد.[۴۷۳] «دو حرف از اسم اعظم به عیسی بن مریم داده شد که با آنها کار می‌کرد و به موسی چهار حرف و به ابراهیم هشت حرف و به نوح پانزده حرف و به آدم بیست و پنج حرف داده شد. روایت است که «اسم اعظم خدا هفتاد و سه حرف است، آصف یک حرف را داشت. و چون به زبان آورد، زمین میان او و شهر سبا شکافته شد، او تخت بلقیس را به دست گرفت و به سلیمان رسانید»، و هفتاد و دو حرف آن به محمد(ص) داده شد و یک حرف از او در رمز علم اشیای پنهان، نهان شد.[۴۷۴]

مطابق روایتی که اِسناد آن به جویره بن مُسهر از اصحاب علی(ع) می‌رسد،[۴۷۵] اسم اعظم ظاهراً عبارتی است سریانی یا عبرانی: علی و یارانش در سرزمین بابل‌اند، آفتاب نزدیک غروب است و وقت نماز؛ علی فرمود سرزمین بابل نفرین شده است چون اولین سرزمینی است که در آن بت‌پرستی شد و برای پیامبران و اوصیا و وارثان آنها نماز خواندن در این سرزمین منع است. اصحاب نگرانند که آفتاب غروب می‌کند و نمازشان قضا می‌شود؛ اما امام با آرامش به سفر ادامه می‌دهد تا گروه از سرزمین بابل خارج می‌شوند؛ سپس هنگامی که آفتاب کاملاً غروب کرده و در افق ناپدید

گشته، علی از یارانش می‌خواهد که آمادهٔ نماز مغرب شوند. جویره می‌گوید که امام از گروه جدا شد و عبارتی را به سریانی و یا عبرانی تکرار می‌کند و آفتاب از پشت کوه‌ها دوباره پیدا می‌شود و همراهان می‌توانند نماز مغرب بخوانند. امام در پاسخ به سؤال جویره می‌فرماید، که او اسم اعظم را به زبان آورد و از طریق نیروی این اسم توانست آفتاب را بازگرداند.[۴۷۶]

نیروی اسم اعظم خیلی ترسناک است و فقط پیامبران و امامان می‌توانند آن را تحمل کنند؛ این را می‌توان از حدیثی که صفّار نقل کرده نتیجه‌گیری نمود. عمر بن حنظله از شاگردان نزدیک امام باقر،[۴۷۷] از مولای خود می‌خواهد تا اسم اعظم را به او بیاموزد. امام فرمود: طاقت داری؟ عمر بن حنظله گفت: بلی. امام فرمود: داخل اتاق شو. وقتی داخل اتاق شدند، «امام دست مبارکش را روی زمین گذاشت، و چنان اتاق تاریک شد که لرزه بر اندام عمر بن حنظله افتاد. حضرت فرمود حالا چه می‌گویی؟ مایلی اسم اعظم را بیاموزی؟ عرض کرد نه. امام دست خود را برداشت، خانه به حال اول برگشت».[۴۷۸]

غیر از اسم اعظم، امامان دارای «عناصر قدرت» دیگری هم که قادر به انجام معجزه‌اند، هستند؛ اشاره است به نشانه‌هایی که از پیغمبران نزد ائمه است: پیراهن آدم،[۴۷۹] انگشتر سلیمان،[۴۸۰] پیراهن یوسف که از آنِ ابراهیم[۴۸۱] بود، عصا، طشت، تابوت و الواح موسی،[۴۸۲] انگشتر (مهر)، جوشن و زره و سلاح محمد(ص). سلاح محمد چیزی جز ذوالفقار، شمشیر دولبه‌ای که جبرئیل برای پیامبر آورد، نبود.[۴۸۳] این اشیاء مقدس نشان امامت نیز هستند و انحصاراً در مالکیت امامان‌اند؛ این اشیاء با امام غایب به غیبت برده شده‌اند.

نیروهای حیرت‌آور دیگر هم براساس علم غیبی‌شان به امامان منسوب‌اند. ما در اینجا خود را به آن تعداد محدود می‌کنیم که در مجموعه‌های نخستین بیشتر ذکر شده‌اند و در جنبه‌های سحرآمیز سنن باطنی دیگر کاملاً شناخته شده‌اند. امامان حوادث و رموز آسمان و زمین، بهشت و دوزخ، گذشته و آینده را می‌دانند.[۴۸۴] آنها صاحب علم منایا و بلایا و انساب‌اند.[۴۸۵] آنها فصل‌الخطاب را می‌دانند.[۴۸۶] رمز علم

اضمار و انفس از آنها پوشیده نیست،[۴۸۷] آنها قدرت فراست و خواندن فکر[۴۸۸] را دارند. امامان نه تنها زبان همهٔ مردم و کتب مقدس گذشته[۴۸۹] را می‌دانند که زبان پرندگان و حیوانات و مسوخ را، یعنی انسان‌هایی که پس از مرگ به شکل حیوان خطرناک و مضر تجسم یافته‌اند.[۴۹۰] اجنه نزد ائمه آیند و مسائل دینی خود را بپرسند و در کارهای خود به آنها روی آورند.[۴۹۱] روایت است که موجودات غیرحیوان هم در اطاعت امامان‌اند و با آنها در ارتباط‌اند.[۴۹۲] همان‌گونه که دیدیم، امامان قادر هستند که اموات را ببینند و با آنها رابطه برقرار کنند.[۴۹۳] آنها همچنین می‌توانند خود را نامرئی بسازند.[۴۹۳ب]

زنده کردن مردگان، شفای بیماران (اغلب جذامی و نابینایان ذکر شده‌اند) و راه رفتن بر روی آب (المشی علی الماء) جزو قدرت‌های امامان هستند.[۴۹۴] این نیروها (به جز آخرین) یادآور معجزاتی‌اند که قرآن به عیسی بن مریم نسبت می‌دهد. خود امامان اظهار می‌کنند که خداوند تمام نیروهای معجزه‌گری را که به پیامبران پیشین، از همه مهم‌تر به حضرت عیسی که اغلب به عنوان پیامبری با قوی‌ترین معجزات ذکر می‌شود، داده بود به آنها نیز داده است.

اما در مورد شفای نابینایان، باید گفت که نابینایی در احادیث، اشاره به هر دو نابینایی ظاهری و باطنی است؛ در کنار احادیثی که به کوری مادرزادی مربوط‌اند، احادیث دیگری هستند که امام «چشم بصیرت» شاگردانش را بازمی‌کند. امام جعفر صادق از ابوبصیر می‌پرسد: می‌خواهی با چشم آسمان را ببینی؟ عرض کرد آری. دست بر چشم او کشید، آسمان را دید؛ و در طواف حج با همین کار شاگرد خود را قادر می‌سازد تا ماهیت واقعی اکثریت جمعیت را که خوک و میمون بودند، ببیند.[۴۹۵]

یکی دیگر از نیروهای امام پدیده‌ای است در سنن غیب‌باوری به خصوص در آیین شمنی به نام «سفر سحرآمیز». متون ما با عنوان «قدرت سیر» به آن اشاره می‌کنند.[۴۹۶] به نظر می‌رسد که این نیرو در عربستان شناخته شده بود، و از آنچه که می‌توان از حدیث امام جعفر صادق استنباط کرد، در یمن هم بدان عمل می‌کردند: امام از یک مسافر یمنی می‌پرسد: «ای یمانی! آیا در میان شما در یمن دانشمندانی وجود دارد؟ [وی] عرض کرد: آری. فرمود: علم دانشمندان شما تا کجا می‌رسد؟

گفت: در یک شب، راه دو ماه را طی می‌کنند. او با پرنده فال می‌گیرد و از آن نتیجه‌گیری می‌کند (یَزجُرُ الطیر و یقفو الآثار).[۴۹۷] امام فرمود: عالم مدینه [یعنی خود امام جعفر صادق] از عالم یمن شما داناتر است، او در یک ساعت صبحگاه[۴۹۸] به اندازهٔ مسافت یک سال خورشید راه می‌رود. او می‌تواند دوازده خورشید، دوازده ماه، دوازده مشرق، دوازده مغرب، دوازده بیابان، دوازده دریا و دوازده عالم را طی کند».[۴۹۹]

به همین ترتیب امامان قادراند شاگردان خود را «جابه‌جا» کنند؛ در اینجا دوباره، همان‌گونه که در مورد نابینایی دیدیم، «سفر سحرآمیز» دارای دو جنبه است؛ امام می‌تواند شاگرد خود را در جهان مادی در نقطهٔ مشخصی روی زمین ببرد، یا در مکان‌های فراحسی مانند «ظلمات» (سرزمین ذوالقرنین «انسانی با دو شاخ» عالِم افسانه‌ای که در قرآن سورهٔ کهف/ ۸۳ــ۹۸ به او اشاره شده است)، چشمهٔ آب حیات که حضرت خضر از آن نوشید، ملکوت سماوات، که از دوازده عالم تشکیل شده است، عالم روحانی آنجا که خیمه‌های نقره‌ای برای زندگی معصومین درگذشته به پا شده است.[۵۰۰]

همچنین نیرویی وجود دارد برای سوار شدن بر ابر و بالا رفتن به آسمان‌ها (رکوب السحاب و ترقیه فی السماوات).[۵۰۱]

احادیثی که به این موضوع می‌پردازند، این نیرو را به امام اول، علی(ع) و امام دوازدهم، حضرت قائم(ع) نسبت می‌دهند. امامان می‌گویند که خود در اجرای کارهای ماورای طبیعی یکسان نیستند.[۵۰۲] مطابق این احادیث، دو نوع ابر است که می‌توان بر آنها گام زد و به آسمان‌ها دست یافت: الظلول، مطیع، ابر سفید، و الصعب، غیرمطیع، با رعد و برق و باران. گام نهادن بر ابر نوع اول مخصوص ذوالقرنین[۵۰۳] است، در حالی که ابر دوم مخصوص امام علی و امام غایب است؛[۵۰۴] این توضیحی است که چگونه امام اول توانست هفت آسمان و هفت زمین را که پنج‌تای آنها ساکنانی نداشتند، سیر کند.

امامان چشمی داشتند که می‌توان آن را چشم بصیرت یا «العین» نامید[۵۰۵] که از طریق آن هم می‌توانستند از تمام جهات ببینند و حتی هنگام خواب هم بیدار باشند.

این شاید همان «عضو لطیف» به عنوان چشم شیوای هندو، چشم سوم [درعرفان] تبتی‌ها، چشم اختری [چشم واحد، چشم معنوی] در سنن رمزی باشد؛ به هر حال، با نظر به اینکه در این موارد این چشم معمولاً در مرکز لطیف میان دو ابرو قرار دارد، برای امامان، این چشم در قلب قرار دارد.[۵۰۶] حدیثی در مورد این موضوع وجود دارد که به‌ویژه قابل توجه است زیرا به نظر می‌رسد از نظر شرعی نوع عمل سحر را توجیه می‌کند. این حدیث منسوب به امام جعفر است که در پاسخ به سؤالی که چرا پیامبر ابوبکر را «صدّیق» راستگو خواند، می‌باشد.[۵۰۷] امام ششم سپس داستان معروف غار را که پیامبر و ابوبکر در آن پنهان شده بودند نقل می‌کند. در لحظه‌ای پیامبر خدا می‌فرماید: می‌بینم که قایق جعفر بن ابی‌طالب در دریا گم شده است. ابوبکر می‌پرسد که آیا می‌تواند او را هم قادر سازد که ببیند. پیامبر از صحابی خود می‌خواهد که نزدیک‌تر آید و دستان خود را بر چشم او می‌کشد؛ سپس ابوبکر می‌بیند که امواج، قایق را به این‌سو و آن‌سو پرتاب می‌کنند و همین‌طور مناظر دیگر را؛ سپس ابوبکر با خود می‌گوید: اینک یقین نمودم که تو ساحر هستی. پیامبر که فکر او را خوانده بود پاسخ می‌دهد: تو راستگو هستی (الصدیق انت).[۵۰۸]

اعمال سحرآمیزی به امامان نسبت داده شده است. «حبابه گوید: سپس به نزد علیّ بن الحسین علیه‌السّلام آمدم در حالی که پیر و ناتوان بودم و در آن روز یکصد و سیزده سال داشتم، او را مشغول عبادت دیدم که راکع و ساجد بود و از مشاهدهٔ آن نشانه نا امید بودم. با انگشت سبّابهٔ خود به من اشاره فرمود و جوان شدم...».[۵۰۹]

امام ششم، جعفر صادق، خرمایی خورد و هستهٔ آن را نشاند که در دم شروع به رشد کرد و درختی بزرگ و پرمیوه شد.[۵۱۰]

ساحری در دربار هارون‌الرشید نیت اهانت به امام موسی کاظم(ع) را داشت و امام به شیری که روی پرده کشیده شده بود، اشاره کرد و آن تصویر به صورت شیر درنده‌ای زنده شد و مرد ساحر را درید و بلعید.[۵۱۱] برخی اطلاعات پراکنده و غیرمستقیم حاکی از این هستند که بعضی از نیروهای مخصوص امامان بر اساس علوم رمزی سنت‌اند. اول از همه «علم حروف» یا «حساب جُمل» است؛ برخی از

شاگردان، یعنی نایبان امام غایب در دوران غیبت صغری این عمل را می‌دانستند (رک. بخش ۴)، و می‌توان به طور منطقی نتیجه‌گیری کرد که توسط امام با این علم آشنا شده بودند.

علم ستاره‌شناسی یا (نجوم) هم هست؛ بهره‌وری این «هنر» طالع‌بینی مورد تأیید امامان بوده است. مُعلی بن خُنَیس[۵۱۲] از امام جعفر دربارهٔ علم نجوم پرسید که آیا راست است، امام فرمود: آری.[۵۱۳]

در گفت‌وگویی درمورد حساب‌گری در نجوم همین امام فرمود: «... اصل حساب درست است، ولی این مطلب را نمی‌داند مگر آن کس که وضع ولادت همهٔ خلق را می‌داند».[۵۱۴] امام جعفر همچنین فرمود: «آن [علم نجوم] را ندانند جز خاندانی از عرب و خاندانی از مردم هند».[۵۱۵]

عبدالرحمن بن سیابه[۵۱۶] گوید: «به امام صادق علیه‌السلام گفتم: قربانت گردم مردم می‌گویند: نظر در علم نجوم جایز نیست[۵۱۷] و من این علم را دوست دارم پس راستی اگر به دینم ضرر می‌زند که من به چیزی که به دینم ضرر می‌زند نیازی ندارم، و اگر به دینم ضرر نمی‌زند به خدا من به این کار مایلم و نظر در آن را خوش دارم. فرمود: این‌طور که می‌گویند نیست، به دین تو ضرر نمی‌زند، سپس فرمود: شما در چیزی از علم نجوم نظر می‌کنید که بسیارش به دست نیاید و اندکش نیز سودی ندارد، شما تنها روی طالع ماه حساب می‌کنید، آن‌گاه فرمود: آیا می‌دانی فاصلهٔ میان مشتری و زهره چند دقیقه است؟ گفتم: نه به خدا سوگند. فرمود: آیا می‌دانی فاصلهٔ میان زهره و ماه چند دقیقه است؟ گفتم: نه. فرمود: آیا می‌دانی فاصلهٔ میان خورشید و سنبله چند دقیقه است؟ گفتم: نه. به خدا سوگند تا به حال از هیچ‌یک از منجمان نشنیده‌ام. فرمود: آیا می‌دانی فاصلهٔ میان سنبله و لوح محفوظ چند دقیقه است؟ گفتم: نه. به خدا تاکنون از هیچ منجمی نشنیده‌ام. فرمود: میان هریک از اینها شصت ــ یا هفتاد ــ دقیقه است ــ و تردید از عبدالرحمن راوی حدیث است ــ سپس فرمود: ای عبدالرحمن این حسابی است که اگر کسی آن را حساب کند و به حقیقتش پی ببرد یک دانه نی را که درمیان نیزار باشد و شمارهٔ نی‌هایی را که در سمت راست و

چپ آن است و شمارهٔ آنچه پشت سر آن نی و جلوی آن قرار دارد، همه را می‌فهمد تا بدان‌جا که حتی یک دانه از نی‌های آن نیزار بر او پوشیده نماند».[۵۱۸]

به هر حال، گفته‌های دیگری از امامان وجود دارد مبنی بر اینکه شاگردان خود را در برابر کاربرد سحرآمیز علم نجوم هشدار داده‌اند، علم نجومی که دنیایی و غیرمذهبی شده و از علمی که با شفاعت خداوند حاصل شده است، جدا گشته، از آنجا که در غیر این صورت به سوی «جادوی سیاه» می‌گراید. امام علی می‌فرماید: «ای مردم، [روشن نیست که آیا امام با شاگردانش صحبت می‌کند یا با مردم عادی] حذر کنید از یادگیری علم نجوم، مگر به عنوان ابزاری برای جهت‌یابی در خشکی یا دریا».[۵۱۹] «زیرا نتیجهٔ آموختن نجوم کهانت و پیشگویی است، و منجم چون کاهن، و کاهن همانند ساحر، و ساحر همچون کافر است، و کافر در جهنّم است. به نام خدا حرکت کنید».[۵۲۰]

در جای دیگر همین امام پس از تکذیب پیش‌گویی منجّمی، سخن خود را با این کلمات به پایان می‌برد: «خدایا بد فالی نیست جز بدفالی تو و زیانی نیست جز زیان تو و خیری نیست جز خیر تو و معبود حقی نیست جز تو».[۵۲۱]

غیب‌باوری امامیه بدین‌سان به عنوان نوعی سحر [کرامتی] ارائه شده است؛ سحر امامان براساس علم و قدرتی خدادادی است. اما آنچه که «جادو/ سحر طبیعی» نامیده شده است، رد شده است. انسان‌های ربانی، در این مورد امامان، تنها کسانی هستند که این علم به آنها داده شده است، و به موجب این، تنها کسانی هستند که می‌توانند مؤمنان وفادارشان را به علم مقدس/ الاهی آشنا کنند که در را به روی قدرت مقدس/ الاهی می‌گشاید.

امام از زمان وجود پیشینی خود با علم رازآشنایی و نیروهای غیبی خود ویژگی یافته است؛ پس وجود فیزیکی او، یعنی مظهر موجود پیشینی در جهان محسوس، هم با همین ویژگی‌ها مشخص شده است.[۵۲۲]

پی‌نوشت‌ها

۳۰۷. نک. ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج ۷، صص ۲۲۵ به بعد؛ عبدالقاهر بغدادی، فرق بین الفرق، صص ۵۸ به بعد؛ ابن‌تیمیّه، کتاب منهاج السنة النبویه، ج ۲، صص ۱۸۲ به بعد؛ مفید، ارشاد، صص ۶ به بعد؛ وچیا ویگلری، دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم، ج ۱، ص ۳۹۲؛ اسماعیل پونه ولا و اتان کُلبرگ، دانشنامه ایرانیکا، ج ۱، ۸، fasc؛

H. Laoust, "Le rôle de 'Alî dans la *sîra* shî'ite," *REI*, vol. 30, 1962; J. Eliash, *'Alî b. Abî Tâlib in Ithnâ 'asharîshî'î belief*, doctoral thesis, University of London, June, 1966; Md Ibrâhîm al-Muwahhid, *'Alî fî l-ahâdîth al-nabawiyya*, Beirut, 1404/1984, especially the introduction.

۳۰۸. مفید، ارشاد، صص ۱۶۷ به بعد، ابن‌شهرآشوب، مناقب، صص ۱۱۲ به بعد؛ ذهبی، کتاب دول الاسلام، ج، ۱ صص ۲۱ به بعد.

۳۰۹. درمورد این رویداد، نک. ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج ۸، صص ۵۰ـ۵۲؛

H. Lammens, *Etudes sur le règne du calife Omeyyade Mu'âwiya I* (complement with the corresponding articles from *Encyclopédie de l'Islam*).

۳۱۰. برای دلایل نهفته درپشت سیاست‌های شیعه‌دوستی، ضدیت و کشمکش میان دو برادر مأمون و امین و منابع اولیه، نک.

F. Gabrieli, *Al-Ma'mûn e gli Alidi*, especially pp. 40f.; F. Gabrieli, "Amîn" in *EI2*, vol. 1, pp. 449–5; D. Sourdel, "La politique religieuse du calife abbasside al-Ma'mûn," *REI*, vol. 30, 1962; D. Sourdel, "Barâmika," in *EI2*, vol. 1, p. 1064; H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, pp. 98f.; W. Madelung, "New documents concerning al-Ma'mûn, al-Fadl b. Sahl, and 'Alî al-Ridâ," *Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsân 'Abbas*, ed. W. al-Qâdî, Beirut, 1981, pp. 333–46.

۳۱۱. مقایسه شود با خطبهٔ معروف و بلند امام رضا درمسجد جامع مرو اندکی پس از ورودش به شهر؛ امام (البته به معنای شیعی کلمه)، رتبه و رسالتش را فراتر ازملاحظات سیاسی توصیف نموده‌اند؛ امر امام فراتر از درک ناقص کسانی است که فاقد معیار لازم برای انتخاب‌اند. رتبهٔ امام را درمعرض انتخاب انسان قرار دادن رتبهٔ امام را در حد حاکمان دنیوی پایین می‌آورد درحالی که درحقیقیت امام را خداوند پیش از زمان خلقت انتخاب نموده و توسط پیامبران در کتب مقدس اعلام شده تا نور حقیقت را به مؤمنان خویش بیاورد. امام حجت خدا روی زمین است؛ چه امام توسط انسان انتخاب شود یا نه به هیچ وجه انتخاب الاهی را تغییر نمی‌دهد؛ برای متن این خطبه و روایت‌های اندک متفاوتی درمتون اولیه، نک. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۳۱۵ـ۲۶؛ ابن‌بابویه، امالی، «مجلس» ۹۷، صص ۶۷۴ـ۸۰؛ ابن‌بابویه، عیون، باب ۲۰، صص ۲۱۶ـ۲۲ ش ۱؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۵۸، صص ۶۷۵ـ۸۱، ش ۳۱.

۳۱۲. نک. ابن‌سعد، طبقات، ج. ۱، صص ۱۵۶ـ۶۴؛ ابن‌کثیر، البدایة، ج ۹، صص ۱۰۳ به بعد؛ ابن‌تیمیّه، منهاج، ج ۲، صص ۱۲۵ به بعد؛ مفید، ارشاد، صص ۲۳۴ـ۴۱؛ همچنین نک.
W. Chittick's introduction to his translation of the work of the fourth imam, *al-Sahîfa al-Sajjâdiyya, The Psalms of Islam*, London, Muhammadi Trust, 1988.

۳۱۳. نک. مفید، ارشاد، صص ۲۴۱ به بعد؛ ابن‌کثیر، البدایة، ج ۹، صص ۳۰۹ به بعد؛ ابن‌تیمیه، منهاج، ج ۳، صص ۱۱۴ـ۱۵. زید فرزند امام چهارم بود. نام شیعیان پنج‌امامی (زیدی) است و به خاطر قیامش علیه امویان در کوفه در پایان خلافت هشام در سال ۱۲۲/ ۷۴۰ معروف است. قیام مسلحانهٔ او توسط یوسف ثقفی حاکم عراق به زودی سرکوب شد؛ زید و چند صد تن از یارانش کشته شدند (نک. مقالهٔ اشتروثمان با نام «زید بن علی»، دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۴، ص ۱۲۶۰). یکی از پسران زید به نام یحیی که از قتل عام جان سالم به در برد، در زمان خلافت ولید دوم این بار از خراسان سر به شورش برداشت. او توانست بخشی از ایران شرقی را علیه قدرت امویان بشوراند که سه سال به طول انجامید؛ او در جوزجان نزدیک هرات در سال ۱۲۵/ ۷۴۳ به قتل رسید (نک. C. Von Arendonk، «یحیی بن زید» دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۴، صص ۱۲۱۴ـ۱۵).

۳۱۴. نک. مفید، ارشاد، صص ۲۴۹ به بعد؛ ابن‌کثیر، البدایة، ج ۱۰، صص ۱۰۵ به بعد؛ همچنین نک. پژوهش‌هایی که در پی‌نوشت ۲۷۹ . . . و دایرةالعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۲، صص ۳۸۴ـ۸۵ آمده است.

۳۱۵. رجوع شود به، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلامی، ترجمهٔ فارسی کتاب الفَرق بین الفِرق، عبدالقادر بغدادی، محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۳۹ش/ ۱۹۶۰، ص ۸۰ و یادداشت؛ ابن‌طقطقی، تاریخ فخری، ص ۲۰۸؛ یعقوبی، تاریخ، صص ۱۰۳۴.

۳۱۶. قیام محمد بن عبدالله زیدی حسنی به نام نفس زکیّه و برادرش ابراهیم، بزرگترین قیام مسلحانهٔ شیعی در زمان منصور خلیفهٔ دوم عباسی بود (۱۳۷ـ۵۹/ ۷۵۴ـ۷۵). اندک زمانی پس از قتل ابومسلم در ۱۳۸/ ۷۵۵ خصومت آشکار آغاز شد؛ به مدت هفت سال دو برادر در چندین مرکز خلافت به خصوص در عراق، حجاز و خراسان شورش به پا کردند در حالی که همیشه از قدرت اجتناب می‌ورزیدند. در سال ۱۴۵/ ۷۶۲، تقریباً به طور همزمان با بودن محمد در مدینه و ابراهیم در بصره قیام مسلحانه آشکار شد. در چند ماه نیروهای حاکم کوفه، عیسی بن موسی، آشوب را با خشونت سرکوب کردند و دو برادر به قتل رسیدند (نک. ابن‌کثیر، البدایة، ج ۱۰، صص ۹۳ به بعد؛
C. Von Arendonk, *Les Débuts de l'imâmat zaydite du Yémen*, pp. 44f.; C. Von Arendonk, "al-Nafs al-Zakiyya," *EI1*, vol. 3, p. 710).

باید توجه داشت که یکی از دلایلی که امامان برای رفتار غیرفعال و منفی خود، به‌ویژه در مورد امتناع خود برای حمایت از شورش زیدی، یا آنچه را که می‌توان موضع «فرا سیاسی» آنها خواند، ارائه می‌دادند، دلیل زیر بود؛ امامان صاحب کُتب منزّل، به نام کتب علی و فاطمه(س) هستند. این کتب حاوی نام‌های ملوک و پدران‌شان تا آخر زمان‌اند؛ نام شورشیان زیدی در این کتب یافت نمی‌شود، بنابراین آنها هرگز قدرت را به دست نخواهند گرفت (رک. صفّار، بصائر، جزء ۴، باب فی الائمة عندهم الکتب التی فیه اسماء الملوک، صص ۱۶۸ــ۷۰؛ در بخش بعدی این پژوهش به کتب سری و مقدس امامان با جزئیات بیشتر باز می‌گردیم). به طور کلی، طبق نظر امامان، هر شورش شیعی قبل از ظهور امام غایب سخت سرکوب خواهد شد. به فرمودهٔ امام جعفر صادق(ع) «مَا خَرَجَ وَ لَا يَخْرُجُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ إِلَى قِيَامِ قَائِمِنَا أَحَدٌ لِيَدْفَعَ ظُلْماً أَوْ يَنْعَشَ حَقّاً إِلَّا اصْطَلَمَتْهُ الْبَلِيَّةُ، وَ كَانَ قِيَامُهُ زِيَادَةً فِي مَكْرُوهِنَا وَ شِيعَتِنَا». «احدی از ما اهل بیت تا روز قیامت قائم ما برای دفع ظلمی یا به پا داشتن حقی خروج نکرده و نخواهد کرد مگر آنکه طوفان بلا او را از ریشه برکند و قیامش موجب افزایش غصهٔ ما (امامان) و شیعیان ما گردد». (صحیفهٔ سجادیه، مقدمه، ص ۲۲، ش ۶۲). همچنین نک. کلینی، روضه، ج ۲، ص ۱۲۱؛ نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۲۴۴، ۲۴۸، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۹۱ (احادیث امام محمد باقر و جعفر صادق). (دوباره، طبق حدیث امام جعفر صادق، او و اجدادش، انسان‌ها را به زندگی دعوت می‌کنند؛ اگرچه عموی وی، زید و زیدی‌ها که شورش از نظر آنها مسلحانه درمقابل ظالم یکی از ارکان ایمان است مردم را به مرگ دعوت می‌کند (علی زین‌العابدین، همان‌جا، ص ۱۸، ش ۴۷). به زودی خواهیم دید که چگونه قیام امام حسین در کربلا را نه به عنوان اقدام نظامی با عواقب سیاسی بلکه به عنوان یک عمل مقدّر با پیامدهای عرفانی توصیف شده است.

۳۱۷. نک. مفید، ارشاد، صص ۲۳۶ به بعد؛ ابن‌تیمیه، منهاج، ج ۲، صص ۱۱۴ به بعد؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیّین، صص ۱۷۲ــ۷۶.

۳۱۸. مفید، ارشاد، صص ۲۸۸ به بعد، ابن‌تیمیه، منهاج، ج ۲، صص ۱۲۷ــ۲۸؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، صص ۱۸۲ــ۸۵.

۳۱۹. رک. مفید، ارشاد، صص ۲۲۹ به بعد؛ ابن‌تیمیه، منهاج، ج ۲، صص ۱۲۹ به بعد؛ امام علی بن محمد، نامبخش شیعیان علوی است. در مورد متوکل و جانشینان او و سیاست‌های سرکوبگرانهٔ ضد شیعی آنها (تخریب آرامگاه امام حسین(ع)، در سال ۲۳۶/ ۸۵۰، آزار و اذیت، حبس، شکنجه)، نک. ابن‌کثیر، البدایة، ج ۱۰، صص ۳۱ به بعد؛ طبری، تاریخ، ج ۷، صص ۲۶۵ به بعد؛

D. Sourdel, “La politique religieuse des successeurs d’al-Mutawakkil,” *SI*, vol. 31, 1973.

۳۲۰. مفید، ارشاد، صص ۳۱۱ به بعد؛ ابن‌تیمیه، منهاج، ج ۲، صص ۱۳۴ به بعد؛ همچنین نوبختی، فرق الشیعه، صص ۷۵ـ۷۷.

۳۲۱. بنگرید به شاید اولین منبع دربارهٔ این واقعه، أبومِخنف لوط بن یحیی بن سعید بن مخنف بن سُلیم الغامدی الأزدی کوفی (م. در حدود ۱۵۸/ ۷۷۴)، مقتل الحسین او وقعهٔ الطفّ، تصحیح، محمد حسین یونس غروی، قم، ۱۳۶۷ش/۱۹۸۸؛ همچنین نک. مفید، ارشاد، صص ۱۷۹ـ۲۲۴؛ برای بحث‌های سنی و شیعه، نک. ابن‌تیمیه، منهاج، ج ۲، صص ۲۲۵، ۲۳۷ـ۵۶؛ رک. روایت تاریخ‌نگاری سنی ابن‌کثیر، البدایة، ج ۸، صص ۱۷۲ به بعد؛ برای سایر منابع نک. مقالهٔ قابل توجه ویچیا وگلری «حسین بن علی»، دایرةالعارف اسلام، تصحیح دوم؛ برای اطلاعات دربارهٔ این دوره نک.

H. Lammens, *Le caliphat de Yazîd I* (this study is to be complemented with the corresponding articles from the *Encyclopédie de l’Islam*).

۳۲۲. «أنزل اللهُ تعالی النصرعلی الحُسین حتی کان [ما] بین السّماء و الأرض ثُمَّ خُیّر النصرَ أو لقاء الله فاختار لقاء الله تعالی»، کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، «باب انّ الائمه یعلمون متی یموتون»، ج ۱، ص ۳۸۷، ش ۸.

۳۲۳. ابن‌بابویه، عیون، باب ۱۷، ش ۱، صص ۲۰۹ـ۱۰.

۳۲۴. مثلاً، ابن‌بابویه، علل، باب ۱۵۶، صص ۲۰۵ـ۱۰؛ باب ۱۷۸، ص ۲۴۳؛ ابن‌بابویه، امالی، صص ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۶۴، ۵۷۹؛ ابن‌بابویه، عیون، باب ۳۱، ج ۲، ص ۲۶، ش ۶. ما شواهدی داریم مبنی بر نظری مشابه درمیان باطنیه در کتاب الهفت الشریف، که مجموعهٔ گفت‌وگوهای باطنی است میان امام جعفر و شاگردش مفضّل الجُعفی. امام جعفر(ع) می‌فرماید: امام حسین(ع) در وجود پیشینی خود مقدر شده بود که در راه خدا قربانی شود. بعد از اسماعیل (فرزند ابراهیم؛ در سنت اسلامی اوست و نه اسحاق که باید توسط پدرش در راه خدا قربانی شود) و حضرت عیسی، امام حسین(ع) است که با واقعهٔ کربلا به مقصد و کمال سرنوشت خود می‌رسد، همان‌گونه که شهادت امام در وجود پیشینی مقدر شده بود. کتاب الهفت الشریف، تصحیح مصطفی غالب، باب ۳۹، «فی معرفة قتل الحسین فی الباطن»، صص ۹۲ـ۹۵ و باب ۴۰ «فی معرفة قتل الحسین علی الباطن فی زمان بنی‌امیه»، صص ۹۶ـ۱۰۲؛ تصحیح عارف تامر، با نام «کتاب الهفت و الاظله»، صص ۹۷ـ۱۰۷. در مورد این کتاب نک. پژوهش فاضلانه هالم:

Das “Buch der Schitten,” in *Der Islam*, vol. 55, 1978;

برای روایتی عارفانه از واقعهٔ کربلا نک.

M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'âshûrâ in Twelver Shî'ism*, The Hague, 1978;

برای روایتی غیرسیاسی از جنگ کربلا نک.

H. M. Jafri, *Origins and Early Development of Shî'a Islam*, s. v., and especially pp. 200–4.

برای پژوهشی کلی بنگرید به

J. Calmard, *Le Culte de l'imâm Husayn: Etude sur la commémoration du drame de Karbalâ dans l'Iran pré-safavide*, doctoral thesis, Paris, 1975.

۳۲۵. «... قَاتِلْ وَ اقْتُلْ وَ تُقْتَلُ وَ اخْرُجْ بِقَوْمٍ لِلشَّهَادَةِ لَا شَهَادَةَ لَهُمْ إِلَّا مَعَكَ»، نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۳، ش ۳ و ۴ صص ۸۲ـ۸۳ [ترجمهٔ فارسی از فهری، ص ۴۶ م.]؛ همچنین ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۵۸، ش ۱۵، صص ۶۶۹ـ۷۰.

۳۲۶. نک.

ALSERAT: Papers from the Imam Husayn Conference, London, 6th–9th July 1984, Muhammadi Trust, London, 1986, *al-Serat*, vol. XII.

(به خصوص بخش دوم مقاله که به دیدگاه‌های تاریخی و عقیدتی اختصاص یافته است).

۳۲۷. أن کل رایة ترفع قبل قیام القائم فصاحبها طاغوت، کلینی، روضه، ج ۲، صص ۱۲۱ به بعد؛ نعمانی، کتاب الغیبة، سراسر باب ۵، صص ۱۶۱ـ۶۸ و باب ۱۴، ص ۳۹۳، ش ۵۳. اصطلاح طاغوت هشت بار در قرآن ذکر شده است که به هرگونه سرکشی در مقابل دستور خداوند (بت‌ها، شیاطین، یا حاکمان/پادشاهان) اشاره شده است.

۳۲۸. یَا مَعْشَرَ الشِّیعَةِ لَا تُذِلُّوا رِقَابَکُمْ بِتَرْكِ طَاعَةِ سُلْطَانِکُمْ فَإِنْ کَانَ عَادِلاً فَاسْأَلُوا اللهَ إِبْقَاءَهُ وَ إِنْ کَانَ جَائِراً فَاسْأَلُوا اللهَ إِصْلَاحَهُ فَإِنَّ صَلَاحَکُمْ فِی صَلَاحِ سُلْطَانِکُمْ وَ إِنَّ السُّلْطَانَ الْعَادِلَ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ الرَّحِیمِ فَأَحِبُّوا لَهُ مَا تُحِبُّونَ لِأَنْفُسِکُمْ وَ اکْرَهُوا لَهُ مَا تَکْرَهُونَ لِأَنْفُسِکُمْ. ابن‌بابویه، امالی، صص ۱۶۱ـ۶۲، همچنین نقل شده توسط جلال همایی درمقدمهٔ چاپ نصیحة الملوک غزالی (تهران، ۱۳۵۱ش/ ۱۹۷۲، چاپ جدید، ص xii) مقدمه‌ای که حاوی نکته‌های جالبی درمورد بی‌طرفی سیاسی امامان نخستین است.

۳۲۹. کلینی، اصول، «کتاب الایمان و الکفر»، باب طلب الریاسة، ج ۳، صص ۴۰۵ـ۷؛ شش حدیث از امام جعفر است و یک حدیث از امام محمد باقر و حدیثی دیگر از امام رضا (که با کنیهٔ ابوالحسن خوانده شد است، حدیث ش ۱، و به خاطر شاگردش معمربن خالد [بن ابی‌خالد بغدادی] قابل شناسایی است؛ درمورد او نک. نجاشی؛ رجال، نمایه؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۲۵۲). واژهٔ «رئاسه» یا «ریاست» اشاره به هردو رهبری مذهبی و سیاسی دارد؛

«رئیس» همزمان می‌تواند رهبر سیاسی، رهبر مردم، متکلم و یا فقیه رئیس مدرسه/ مکتبی باشد. دربارهٔ ریاست به طور کلی، نک. مجلسی، بحار، ج ۱۵، دفتر ۳، صص ۱۰۲ـ۱۰۴. در مورد «آنها که ادعای ریاست می‌کنند» نک. کشی، رجال، صص ۱۴۸، ۱۵۲، ۲۰۷).

۳۳۰. «مَنْ طَلَبَ الرِّئَاسَة هَلَكَ»، «مَنْ أَرَادَ الرِّئَاسَة هَلَكَ»، کلینی، اصول، همان، ش ۲، ۷.

۳۳۱. ایّاکُم و هؤلاءِ الرُؤساءَ الذین یترأسُون فواللهِ ما خفقتِ النّعالُ خلفَ رجُلٍ الّا هلك و أهلَكَ، کلینی، اصول، همان، ش ۳.

۳۳۲. کلینی، اصول، همان، ش ۴.

۳۳۳. «ایّاكَ و الرُؤساءَ و ایّاكَ أن تطأآعقاب الرجال»، کلینی، اصول، همان، ش ۵.

۳۳۴. و یحكَ یا ابا الربیع لا تطلُبنّ الرئاسة و لا تکُن ذئباً و لا تأکُل بنا الناسَ فَیُفقرك الله لا تقُل فینا ما لا نقولُ فی أنفسنا فأنك موقوف و مسؤولٌ لا محالة، فأان کُنتَ صادقاً صدّقناك و ان کُنتَ کاذباً کَذبناك. کلینی، اصول، همان، ش ۶. امام پنجم با ابوالربیع حسن بن محبوب شامی که طوسی نام او را درمیان شاگردان امام ذکر نمی‌کند، سخن می‌گوید؛ در مورد او بنگرید به نجاشی، رجال، نمایه؛ علامه حلی، خلاصه، نمایه؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۸۵.

۳۳۵. گفته‌اند که فعالیت‌های سری سیاسی امامان خیلی هم سازمان‌یافته بود و تشکیلات آنها را «تنظیم السری» می‌خواندند، البته قانع‌کننده نیست،

(Javad ʻAlî, "Die beiden ersten Safire des Zwölften Imams," pp. 197f.)

ما این اصطلاح (سازمان سری) را در هیچ‌یک ازمتون اولیه نیافتیم و به نظر می‌رسد که صراحتاً طنینی امروزی دارد. جسیم م. حسین بدون هیچ اشاره‌ای به منابع، این اصطلاح را استفاده می‌کند.

(*The Occultation of the Twelfth Imam*, p. 79);

او گمان می‌کند که این اصطلاح را با واژهٔ کلاسیک «وکالت» (به معنی تحت‌اللفظی، حوزه مباشرت، نیابت) که به معنای چیزی سیاسی نیست اگر دقیق بگوییم: «هدف اصلی وکالت جمع‌آوری خمس، زکات و سایر وجوهات برای امام ازپیروانش بود» (ص ۷۹)؛ این نویسنده از نسبت دادن معنای سیاسی و توطئه‌کارانه به این اصطلاح در سرتاسر اثر خود باز نمی‌ماند. و. مادلونگ با استناد به حدیثی از امام جعفر صادق(ع) (مذکور در فروع من الکافی) نظریهٔ خود را درمورد موضع سیاسی امامان تأیید و اثبات می‌کند: «اگر بنی‌امیه کسی را نیافته بودند که برای آنها بنویسد، مالیات جمع‌آوری کند، برای آنها بجنگد، شاهد نماز جماعت‌شان باشد، ما را از حق خودمان محروم نمی‌ساختند» («رسالهٔ شریف مرتضی دربارهٔ مشروعیت همکاری با حکومت» ص ۱۹)؛ این اظهارات را می‌توان هم واقعیت دانست و هم دعوتی برای نابود کردن قدرت. در همین معنا، رک.

J. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, s. v.; G. Scarcia, "A proposito del problema della sovranita presso gli imâmiti"; J. Eliash, "The Ithnâ 'asharî Shî'î Juristic Theory of Political and Legal Authority"; Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*; M. Sharon, "The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authority in Early Islam."

جالب توجه است که نظریه‌های سیاسی امامیه به طور مشخص تا زمان شیخ مفید و غلبهٔ جریان «فقهی ـ کلامی ـ عقلایی» تحولی نیافته بود. درمورد نظریه‌های گوناگون «فراسیاسی» بودن امامان نخستین، نک. مقالهٔ نگارنده،

"Le shî'ism doctrinal et le fait politique"; N. Calder, *The Structure of Authority in Imâmî Shî'î Jurisprudence*; N. Calder, "Accommodation and Revolution in Imâmi Shî'i Jurisprudence: Khumaynî and Classical Tradition."

برای تصوری کلی دربارهٔ موضوع نک.

E. Kohlberg, "Some Imâmî Shî'î Interpretations of Umayyad History," *Belief and Law*..., part 12.

۲۳۶. مقایسه شود با مقالهٔ نگارنده،

"Le shî'isme doctrinal et le fait politique," pp. 85f

۲۳۷. مقایسه شود با

D. Amaldi, "Osservazioni sulle catene di trasmissione in alcuni testi di rijâl imamiti," *Cahiers d'Onomastique Arabe*, 1979;

مقالهٔ م. رابسون، «حدیث»، دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم؛ ج. متینی، «علم و علما در زبان قرآن و حدیث»، ایران‌نامه، ج ۲، ش ۳، ۱۳۶۳ش/ ۱۹۸۴؛

C. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. v. (see also the summary of this work by R. G. Khoury, "Pour une nouvelle compréhension de la transmission des textes dans les trois premiers siècles islamiques," *Arabica*, vol. 34, num. 2, July 1987).

تنها استثنا مقالهٔ کلبرگ است،

E. Kohlberg, "Imam and Community in the PreGhayba Period," in *Authority and Political Culture in Shî'ism*, New York, 1988,

آنجا که مؤلف تحولات جالبی را دقیقاً درعلم امامی مطرح می‌کند. همچنین نک. به اثر دیگر مؤلف،

"The Term Muhaddath in Twelver Shî'ism," *Studia Orientalia memoriae D. H. Baneth dedicata*, Jerusalem, 1979, pp. 39–47.

۲۳۸. طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِیضَةٌ عَلَی کُلِّ مُسْلِمٍ أَلا وَإِنَّ اللهَ یُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ؛ بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۱، ص ۳، ش ۱. [ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۴۶ م.].

۲۳۹. ما بر این باوریم که باقی‌ماندهٔ این بخش ترجمهٔ واژهٔ علم را توجیه می‌کند. با استفاده از این ترجمهٔ «پیش‌بینی‌شده» در متن، ما برآنیم که از استفادهٔ مکرر اصطلاحات هم‌خانوادهٔ عربی علم خودداری کنیم.

۳۴۰. «انا مدینة العلم [الحکمة] و علیٌ بابها»؛ بنگرید، فرات، تفسیر، صص ۶۳ـ۶۴؛ ابن‌بابویه؛ امالی، صص ۲۶۸ـ۶۹، ۳۴۵، ۳۸۸، ۵۶۱؛ کمال الدین، باب ۲۲، ص ۲۴۱، ش ۶۵؛ کتاب توحید، باب ۴۳، ص ۳۰۷، ش ۱. دوباره باید تکرار نمود که در اینجا طبق عقیدهٔ امامی، محمد(ص) و علی(ع) غیر از دو شخص تاریخی، محمد نمایانگر نبوت، بخش ظاهری دین است در حالی که علی نمایانگر ولایت، آموزه‌های باطنی است.

۳۴۱. أَبَى اللهُ أَنْ يُجْرِى الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِالْأَسْبَابِ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَىْءٍ سَبَباً وَ جَعَلَ لِكُلِّ سَبَبٍ شَرْحاً وَ جَعَلَ لِكُلِّ شَرْحٍ مِفْتَاحاً وَ جَعَلَ لِكُلِّ مِفْتَاحٍ عِلْماً وَ جَعَلَ لِكُلِّ عِلْمٍ بَاباً نَاطِقاً مَنْ عَرَفَهُ عَرَفَ اللهَ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ أَنْكَرَ اللهَ ذَلِكَ رَسُولُ اللهِ وَ نَحْنُ. بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۳، ش ۲، ص ۶ [ترجمهٔ فارسی، ج ۱، صص ۵۹ـ۶۰م].

۳۴۲. بصائر، جزء ۱، باب ۶، صص ۹ـ۱۰.

۳۴۳. بصائر، جزء ۲، باب ۱۹، صص ۱۰۳ـ۶.

۳۴۴. بصائر، جزء ۴، باب ۱۰ـ۱۱، صص ۲۰۲ـ۷.

۳۴۵. بصائر، جزء ۷، باب ۵ـ۷، صص ۳۱۹ـ۲۶ و جزء ۸، باب ۱، صص ۳۶۸ـ۷۴؛ نک. همچنین کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب انّ الائمة(ع) مُحدّثون مُفهّمُون، ج ۲، صص ۱۳ـ۱۵؛ نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۹۵، ۱۲۶؛ ابن‌بابویه، علل، ج ۱، باب ۱۴۶، صص ۱۸۲ـ۸۳.

۳۴۶. بصائر، جزء ۸، باب ۱، صص ۳۶۸ـ۷۴؛ کلینی، همان، ج ۲، ص ۱۴، ش ۴ (حدیث امام جعفر صادق(ع) «مُحدَّث کسی است که صدا را بشنود و شخص را نبیند...»). درمورد دشواری‌های اصطلاح «شخص» در عربی نخستین، نک. G. Monnot, *Islam et religions*, s.v.

۳۴۷. کلینی، همان، باب «انّ الائمة تدخُلُ الملائکة بیوتهم و تطأُ بُسطهُم و تأتیهم بالأخبار...». ج ۲، صص ۲۴۰ به بعد.

۳۴۸. مقایسه شود با بصائر، جزء ۷، باب ۵، ص ۳۲۰، ش ۴؛ باب ۶، صص ۳۲۱ـ۲۲، ش ۳؛ ص ۳۲۴، ش ۱۳؛ کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب انّ الائمة محدثون مفهّمون، ج ۲، صص ۱۴ـ۱۵، ش ۵.

۳۴۹. مقایسه شود با کلینی، روضه، ج ۱، صص ۱۷۳، ۱۷۶ (هشام بن عبدالملک، خلیفهٔ اموی، تصدیق می‌کند که ساکنان کوفه، امام محمد باقر(ع) را رسول می‌دانستند)؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۱۴۵ (مطابق نظر مؤلف، اهمیت مذهبی امامان همانند پیامبر است)؛ ابن‌بابویه، امالی «مجلس» ۴۷، ص ۲۷۸، ش ۴ (گویند یکی از خوارج به رسالت پیامبری امام جعفر باور داشته است).

۳۵۰. بصائر، جزء ۸، باب ۱، صص ۳۶۸ـ۷۴ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، صص ۳۶۴ـ۳۸۴ م]؛ کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب الفرق بین الرسول و النبی و المُحَدَّث، ج ۱، صص ۲۴۸ـ۵۰.

۳۵۰ب. درمورد این مسأله، نک. تک نگاشت کلبرگ،
"The Term 'Muhaddath' in Twelver Shî'ism," *St.Or. memoriae... Baneth dedicata*... Jerusalem, 1979.

۳۵۱. کلینی، اصول، باب انّ الائمة تدخُلُ الملائکة بیوتهم و تطأ بُسطهُم و تأتیهم بالخبار، ج ۲، صص ۲۴۰ـ۴۱، ش ۱. «و یظهرون [ملائکه] لکُم؟ فمسح یده علی بعض صبیانهِ، فقال: هُم الطفُ بصبیاننا منّا بهم». شاگرد مورد نظر مسمع بن عبدالملک کردین ابوسیّار کوفی بصری است که با تعلیمات امام محمد باقر نیز آشنا بود. دربارهٔ او نک. نجاشی، رجال، نمایه؛ طوسی، رجال، ص ۱۳۶، ش ۲۳ و ص ۳۲۱، ش ۶۵۷؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۲۳۰.

۳۵۲. درمورد روح، نک. بصائر، جزء ۹، باب ۱۸ـ۱۹، صص ۴۶۰ـ۶۴؛ کلینی، اصول، باب الروح التی یسدّدُ الله بها الائمة، ج ۲، صص ۱۷ـ۲۰.

۳۵۳. مقایسه شود با بصائر، جزء ۵، باب ۳، صص ۲۲۰ـ۲۵؛ نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۹۴ـ۹۵؛ کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب فی شأن انّا انزلناهُ فی لیلة القدر و تفسیرها، ج ۱، صص ۳۵۰ـ۷۲. امامان در تأیید آنچه می‌گویند، به آیه‌هایی از قرآن به خصوص اشاره می‌کنند: قرآن، سورهٔ قدر/ ۱ـ۵، «ما آن [قرآن] را در شب قدر نازل کرده‌ایم. و تو چه دانی شب قدر چیست؟ شب قدر بهتر از هزار ماه [عادی] است. در این شب فرشتگان و روح به اذن خدا از هر فرمان و دستور الهی نازل می‌شوند. [این شب] تا دمیدن سپیده‌دم آکنده از سلامت [و امن و امان] است»؛ و سورهٔ دخان/ ۲ـ۳، «قسم به این کتاب روشن‌بیان که ما آن را در شبی مبارک (شب قدر) فرستادیم، که ما بیم‌کننده‌ایم». طبق حدیث امام نهم، حضرت جواد(ع)، شب قدر ۲۳ رمضان است (کلینی، همان، ج ۱، ص ۳۷۰، جملهٔ آخر، ش ۸: «چون ماه رمضان فرا رسد، در هر شب سورهٔ «دخان» را صد مرتبه بخوان، چون شب بیست و سوم رسد، آنچه را پرسیدی تصدیقش را می‌بینی».

۳۵۴. اشاره‌ای رمزی به نوع سوم علمی که در شب قدر نازل می‌شود نیز باید یادآوری شود: در حدیث امام نهم که در بالا ذکر شد، شخصی از امام می‌پرسد «پس برای ایشان در شب‌های قدر چه علمی غیر از آنچه می‌دانستند پدید می‌آمد؟ امام فرمود: این مطلب از چیزهایی است که ایشان مأمور به کتمانش باشند و تفسیر آنچه را پرسیدی جز خدای ــ عز و جل ــ نداند». برای توضیح مفاهیم «مجُمل» و «تفسیر» نک. ابن‌بابویه، عیون، ج ۱، صص ۱۴۵ به بعد؛ مجلسی، بحار، ج ۸، ص ۲۰۵؛ مجلسی، مرآة العقول، ج ۳، ص ۹۷؛ برای تصوری کلی، نک.

E. Kohlberg, “Imam and Community…,” pp. 28–29.

۳۵۵. «وَ اللهِ إنَّ أرْوَاحَنَا وَ أرْوَاحَ النَّبِيِّينَ لَتُوَافِی الْعَرْشَ لَيْلَةَ كلِّ جُمُعَة فَمَا تُرَدُّ فِی أبْدَانِنَا إلَّا بِجَمٍّ الْغَفِيرِ مِنَ الْعِلْمِ»، بصائر، جزء ۳، باب ۸، ص ۱۳۲، ش ۶ [ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۴۹۱ م.].

۳۵۶. «... فی ليالی الجمعة... يؤذنُ لارواح الانبياء الموتی و ارواح الوصياء الموتی و روح الوصی الذی بين ظهرانيكم يعرُجُ بها الی السماء و حتی توافی عرش ربها فتطوفُ به اسبُوعاً و تُصلی عند كل قائمة من قوائم العرش ركعتين ثم تُردُّ الی الابدان التی كانت فيها فتُصبحُ الانبيا و الاوصياء قدمُلئوا سروراً و يُصبح الوصیّ الذی بين ظهرانيكم و قد زيد فی علمه مثل جم الغفير.» كلينی، اصول، باب «فی انَّ الائمة عليهم‌السلامْ يزدادون فی ليلة الجمعة علم»، ج ۱، صص ۳۷۲_۷۳، ش ۱.

۳۵۷. كلينی، اصول، ج ۱، صص ۳۷۳_۷۴، ش ۳. در واقع گفته‌اند كه اگر علم امامان افزايش نيابد، بی‌علم بمانند، بنابراين رازآشنايی بايد در طول زندگی امام ادامه يابد (نک. بصائر، جزء ۳، باب ۸، ص ۱۳۰، ش ۱ و ص ۱۳۱، ش ۵؛ كلينی، اصول، باب اگر علم ائمه افزايش نيابد آنچه دارند، نابود گردد، ج ۱، صص ۳۷۴_۷۵).

۳۵۸. «عَلِمُوا جَمِيعَ الْأشْيَاء»، «عَلِمُوا... مَا دُونَ الْعَرْشِ إلَی مَا تَحْتَ الثَّرَیِ/ حَمَلَ النُّبُوَّة»، بصائر، جزء ۹، باب ۱۴، صص ۴۴۵_۵۰ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، جزء ۹، باب ۱۵، صص ۶۲۲_۶۳۸ م.] و باب ۱۵، صص ۴۵۱_۵۴ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، جزء ۹، باب ۱۶، صص ۶۳۹_۶۴۹ م.]. در احاديث باب آخر، ماهيت روح‌القدس مبهم باقی می‌ماند: در اين احاديث از امامان پرسيده‌اند كه دربارهٔ موردی كه نمی‌دانند چگونه حكم (فقهی؟) می‌كنند؟ امامان پاسخ دادند كه آنها دانش لازم را از روح‌القدس می‌گيرند. آيا اين هنوز اشاره‌ای به اولين روح از پنج روح امام است يا به موجودی فرشته‌مانند يكسان با جبرئيل، كه در قرآن ذكر شده است؟ آيا مجازيم كه اولی را باطن و بازتاب معنوی دومی بدانيم؟ نک. همچنين، كلينی، اصول، «باب فی ذكر ارواح التی فی الائمة، ج ۲، صص ۱۵_۱۷؛ كلينی حتماً دربارهٔ مقايسهٔ قوهٔ الهام آسمانی امامان و فطرت روح آنها انديشيده بود، ازآنجا كه بابی كه درمورد مُحدَّث و مُفَهَّم بودن امامان است (ج ۲، صص ۱۳_۱۵) پيش از بابی است كه دربارهٔ ارواح ائمه است (ج ۲، صص ۱۵_۱۷).

۳۵۹. «القاء به قلب/ دل» (نكت/ قذف/ قر فی القلب) و «خوردن به گوش» (نقر/ نكت فی الأذن/ الاسماع) تحت‌اللفظی به معنای سوراخ كردن پردهٔ گوش، نشان‌دار كردن گوش؛ به خاطر حضور حرف اضافهٔ «فی» است كه ما پردهٔ گوش يا صماخ “eardrum” ترجمه نموديم؛ جهت انجام اين عمل، اين دو اصطلاح طبق احاديث گاهی به صورت متناوب استفاده می‌شوند. نک. مثلاً صفّار، بصائر، جزء ۷، باب ۳، صص ۳۱۶_۳۱۹ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، صص

۱۸۳ـ۱۹۰ م.]؛کلینی، اصول، ج ۱، صص ۳۹۴ به بعد؛کلینی، روضه، ج ۱، ص ۱۸۲؛ طُریحی، مجمع البحرین، نمایه.

۳۶۰. بصائر، باب ۴، صص ۳۱۸ـ۳۱۹ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، صص ۱۹۱ـ۱۹۴م.]؛کلینی، روضه ج ۱، ص ۱۸۲.

۳۶۱. عبارت چنین است: نکتٌ فی القلوب و نقر فی الاسماع. جزئیات بیشتری دربارهٔ ماهیت این پدیده وجود ندارد. فقط در یکی از احادیث امام جعفر آمده است: «همانا علم ما یا مربوط به گذشته است و یا نوشته شده و یا وارد شدن در دل و تأثیر در گوش... اما گذشته مربوط به امور پیشین است که می‌دانیم و اما نوشته شده مربوط به آینده است و اما وارد شدن به دل الهام است (و امّا النقرُ فی الاسماع فامرُ المَلَك)، اما تأثیر در گوش امر فرشته است.» کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب جهات علوم الائمة...، ج ۱، ص ۳۹۴، ش ۳.

۳۶۲. بصائر، جزء ۷، باب ۳، ش ۵، ۸، ۱۰؛کلینی، اصول، همان، ش ۳ (امام جعفر: و امّا نکت فی القلوب فإلهامٌ، و اما وارد شدن به دل الهام است).

۳۶۳. «... يُنكتُ فِي أُذُنِهِ فَيَسْمَعُ طَنِيناً كطَنِينِ الطَّسْتِ أَوْ يُقْرَعُ عَلَى قَلْبِهِ فَيَسْمَعُ وَقْعاً كَوَقْعِ السِّلْسِلَةِ عَلَى الطَّسْتِ»

بصائر، جزء ۷، باب ۶، ص ۳۲۴، ش ۱۳؛ مجموعه‌های سنی احادیث نبوی هم تجربیات مشابهی را توسط پیامبر هنگام نزول وحی گزارش نموده‌اند: نک.

A. J. Wensinck, *Concordances*, *s. v. jaras* or *salsala*.

۳۶۴. این عمل به نام lithomancy به معنی فال‌بینی با پرتاب سنگ است و شامل سه عمل است ۱) پرتاب چند سنگ و دقت در چگونه به زمین افتادن آنها، ۲) پرتاب چند سنگ و پیش‌گویی جواب براساس چگونگی قرار گرفتن سنگ‌ها نسبت به یکدیگر و یا ۳) پرتاب کردن چند سنگ با یک دست در دست دیگر و بررسی طرز قرار گرفتن سنگ‌ها. درمورد این عمل و سابقهٔ آن در سایر سنت‌های جادویی و کتاب‌شناسی مربوط به آن نک.

T. Fahd, *La Divination arabe*, pp. 195–96, as well as the section on lithoboly (*ramy al-jimâr*), pp. 188–95.

۳۶۵. بصائر، جزء ۸، باب ۷، صص ۳۸۹ـ۹۰؛ این باب شامل هفت حدیث است. شش حدیث از امام محمد باقر(ع) است و یکی از امام جعفر صادق(ع)؛ کسی که همیشه به «رجم» قرعه عمل می‌کرد علی بن ابی‌طالب(ع) بود. در جای دیگر آمده است که وقتی امامان با مشکلات (معضلات) روبرو می‌شدند به آنها الهام می‌شد (همان، جزء ۵، باب ۹، ض ۲۳۴، [ترجمهٔ فارسی، ج ۱، صص ۸۲۸ـ ۲۹ م.]).

۳۶۶. بصائر، جزء ۶، باب ۵، صص ۲۷۴_۸۲.
۳۶۷. یَمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنَّا وَ لَیْسَ بِمَیِّتٍ. بصائر، جزء ۶، باب ۵، ش ۴، ص ۲۷۵ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، ص ۵۶ م].
۳۶۸. بصائر، جزء ۶، باب ۵، ص ۲۷۸، ش ۱۳؛ نک. همچنین طریحی، مجمع البحرین، نمایه.
۳۶۹. بصائر، همان، ص ۲۸۲، ش ۱۹.
۳۷۰. بصائر، همان، ص ۲۷۶، ش ۸؛ دربارهٔ سماعة بن مهران ابومحمد حَضرَمی کوفی، از شاگردان امام ششم و هفتم و یک واقفی (که به غیبت و بازگشت امام هفتم به عنوان مهدی اعتقاد داشت)، نک. نجاشی، رجال، نمایه؛ طوسی، رجال، ص ۲۱۴، ش ۱۹۶ و ص ۳۵۱، ش ۴؛ علامه حلی، خلاصة الاقوال، نمایه؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، صص ۳۸۴ به بعد.
۳۷۱. بصائر، همان، ش ۲، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۱۷. علاوه بر بُعد باطنی و غیبی این احادیث، انگیزهٔ جدلی آنها نیز مشهود است؛ ابوبکر پس از این دلیل و برهان ماورای طبیعی متقاعد شده بود و ظاهراً آماده بود که قدرت را به علی برگرداند، اما عمر را در راه می‌بینند و عُمر او را منصرف می‌کند و به ابوبکر می‌گوید «سِحر» بنی‌هاشم (یا بنی‌عبدالمطّلب) را همه می‌دانند.
۳۷۲. بصائر، جزء ۶، باب ۶، صص ۲۸۲_۸۴.
۳۷۳. «إِذَا أَنَا مِتُّ فَاسْتَقِ لِی سِتَّ قِرب مِنْ مَاءِ بِئْرِ غَرْسٍ فَغَسِّلْنِی وَ كَفِّنِّی وَ خُذْ بِمَجَامِعِ كَفَنِی وَ أَجْلِسْنِی ثُمَّ سَلْنِی مَا شِئْتَ فَوَ اللهِ لَا تَسْأَلُنِی عَنْ شَیْءٍ إِلَّا أَجَبْتُكَ». بصائر، همان، ش ۲، ۳، ۸، ۹.
۳۷۴. بصائر، همان، ش ۱، ۴، ۵، ۶، ۷.
۳۷۵. «أَنْبَأَنِی بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ». همان، ش ۱۰. در این حدیث علی(ع) تعلیمات پیامبر را نه با دست گذاشتن بر سینهٔ او آموخته بلکه با گذاشتن دهان بر دهان پیامبر (هنگام معرفی راه‌های انتقال علم تعلیمی به این موضوع بازمی‌گردیم). حدیثی از امام جعفر صادق به روایت از کلینی، اطلاعاتی دربارهٔ حالت پیامبر پس از مرگ ارائه می‌کند. ضمن اخطار به گروهی از شاگردانش امام ششم فرمود: «ما احُبُّ لأحدٍ منهم ان یعلُوفوقهُ و لا آمنُهُ ان یری شیئاً یذهبُ منهُ بَصرُهُ أو یراهُ قائماً یُصلّی أو یراهُ مع بعضِ أزواجه» من دوست ندارم هیچ‌یک از شما بالای قبر برآید و او را ایمن ندهم از دیدن چیزی که بینائی چشمش نابود شود، یا آن حضرت را به نماز ایستاده و یا همراه بعضی از همسرانش بیند». (اصول، «کتاب الحجة»، باب النهی عن الإِشرافِ علی قبر النّبی. ج ۲، ص ۳۴۶، ش ۱).
۳۷۶. «یقرئون کتب الانبیا و یعرفونها علی اختلاف السنتها»، بصائر، جزء ۱، باب ۲۱، ص ۴۷؛ جزء ۳، باب ۹_۱۰، صص ۱۳۲_۳۹؛ جزء ۷، باب ۱۳؛ صص ۳۴۰_۴۱؛ و جزء ۹، باب ۱۷،

صص ۴۵۸_۶۰؛ کلینی، اصول، باب انّ الائمة وارثُ العلم النبی و جمیع الانبیا، ج ۱، صص ۳۲۴_۲۹؛ باب انّ الائمة عندهم جمیع الکتب التی نزلت من عند الله و انّهم یعقرفون علی اختلاف السنتها، ج ۱، صص ۳۲۹_۳۱؛ ابن عیاش جوهری، مقتضب الاثر، صص ۷۲_۸۱. کتب منزلی که نام برده شده‌اند عبارتند از کتب ابراهیم، سلیمان، داوود، موسی، عیسی و البته محمد(ص). دربارهٔ نقش پیامبران کتب مقدس و حضور عناصر یهودا ـ مسیحی در تشیع، می‌توان سودمندانه رجوع کرد به:

W. Aichele's "Biblische Legenden der Schî'iten aus dem Prophetenbuch des Hoseinî," *MSOS*, vol. 18, 1915, pp. 27–57; G. Vajda, "Deux *Histoires des Prophètes*, selon la tradition des shî'ites duodécimains," *Revue des Etudes Juives*, 106, 1945–46, pp. 124–33; G. Vajda, "De quelques emprunts d'origine juive dans le hadîth shî'ite," *Studies in Judaism and Islam presented to S. D. Goitein*, ed. S. Morag *et al.*, Jerusalem, 1981, pp. 45–53;

رمزی، نعناعه، الاسرائیلیات و اثرها فی کتب التفسیر، دمشق، ۱۳۹۰/ ۱۹۷۰؛

E. Kohlberg, "From imâmiyya to ithnâ 'ashariyya," pp. 521–34, especially pp. 526f.; U. Rubin, "Prophets and Progenitors in the Early Shî'a Tradition," pp. 41–65, especially pp. 51f., 55f., 59f., and 60, note 112.

برعکس برای حضور عناصر شیعه در عرفان یهودی، نک.

S. Pines, "Shî'ite Terms and Conception in Judah Halevi's *Kuzari*," *JSAI*, vol. 2, 1980, pp. 165–251.

۳۷۷. به خصوص مقایسه شود با بصائر، جزء ۱، باب ۱۲_۱۴، صص ۴۴_۴۸؛ جزء ۳، صص ۱۴۲_۶۱؛ جزء ۴، باب ۱_۳، صص ۱۶۲_۷۳؛ جزء ۶، باب ۲، صص ۲۶۶_۶۹؛ کلینی، اصول، باب فیه ذکر الصحیفه و الجفر و الجامع و مصحف فاطمه، ج ۱، صص ۳۴۴_۵۰؛ ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، صص ۳۵۲ به بعد.

۳۷۸. ابن بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۲۷، صص ۳۰۶_۷؛ ابن بابویه، عیون، ج، باب ۶، صص ۴۰_۴۱، ش ۱.

۳۷۹. درمورد حدیث لوح، نک. کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب ما جاء فی الاثنی عشر و النص علیهم، ج ۲، صص ۴۷۰_۷۴، ش ۳ [= ۱۳۸۳]؛ نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۹۶_۱۰۱؛ ابن بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۲۸، صص ۳۰۸_۱۲؛ ابن بابویه، عیون، ج ۱، باب ۶، صص ۴۱_۴۵، ش ۲؛ اثبات الوصیة، صص ۱۴۳_۴۵؛ شاذان بن جبرئیل قمی، کتاب فضائل، نجف، بی‌تا، ص ۱۱۳؛ طوسی، امالی، ج ۱، صص ۲۹۷_۹۸؛ ابن شهرآشوب مازندرانی، مناقب، ج ۱، صص ۲۹۶_۹۸؛ محمد بن محمد طبری، بشارت المصطفی، صص ۱۸۳_۸۴؛ حر عاملی، الجواهر السنیه، صص ۲۰۱_۹؛ مجلسی، بحار، ج ۹، ص ۲۲۱ (به تفسیر امام حسن عسکری اشاره می‌کند)؛ برای منابع امروزی، نک.

حسن طارمی، عبدالحسین طالعی، احادیث قدسی پیرامون حضرت مهدی، تهران، ۱۴۰۷/ ۱۹۸۷ ص ۷۵. دربارهٔ جابربن عبدالله انصاری، نک. ذهبی، تاریخ الحُفّاظ، ج ۱، صص ۴۳_۴۴؛ محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء ج ۳، صص ۱۲۶_۲۹؛
ابن‌حجرعسقلانی، تهذیب التهذیب، ج ۲، صص ۴۲_۴۳؛ دربارهٔ به خصوص نقش او در سلسله اسناد احادیث امامی، نک.

E. Kohlberg, “An Unusual Shî’î isnâd,” *IOS*, 5, 1975.

برای مروری کلی بر «لوح»، نک. مقالهٔ وینسینک و بازورث، دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۴، ص ۷۰۳.

۳۸۰. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۸۲_۸۳، ش ۳، ۴؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۵۸، ج ۲، صص ۶۶۹_۷۰، ش ۱۵ [ترجمهٔ فارسی از پهلوان، ج ۲. ش ۶ م.].

۳۸۱. «عَلَّمَ رَسُولُ‌اللهِ ص عَلِیّاً کلِمَة یَفْتَحُ أَلْفَ کلِمَة یَفْتَحُ کلُّ کلِمَة أَلْفَیْ کلِمَة.»، بصائر الدرجات، جزء ۶، باب ۱۸، صص ۳۰۹_۳۱۲. در اینجا پیامبر اکرم، دلیل انتخاب علی(ع) را برای تعلیم رازآشنایی توضیح می‌دهد و می‌فرماید «أَنَا أُقَاتِلُ عَلَی التَّنْزِیلِ وَ عَلِیٌّ یُقَاتِلُ عَلَی التَّأْوِیل»، من به تنزیل [قرآن] مبارزه نمودم و علی به تأویل آن [الخصال، ج ۲، ص ۶۵۰، ش ۴۸ م]؛ نک.

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. v.; H. Corbin, *En islam iranien*, s. v., section 7, ch. 1, pp. 313–15;

ابن‌بابویه، الخصال، ج ۳، صص ۳۲۶ به بعد.

۳۸۲. نک. جمله «أَسَرَّ اللهُ سِرَّهُ إِلَی جَبْرَئِیلَ وَ أَسَرَّهُ جَبْرَئِیلُ إِلَی مُحَمَّدٍ(ص) وَ أَسَرَّهُ مُحَمَّدٌ(ص) إِلَی عَلِیٍّ وَ أَسَرَّهُ عَلِیٌّ(ع) إِلَی مَنْ شَاءَ وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ.» امام باقر فرمود: خداوند راز خویش را به جبرئیل گفت و جبرئیل به محمد(ص) و محمد به علی(ع) و علی به هرکس که خواهد یکی بعد از دیگری. بصائر، جزء ۸، باب ۳، صص ۳۷۷_۷۸ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، صص ۳۹۵_۹۷ م.].

۳۸۳. لَا یُعَلِّمُ اللهُ مُحَمَّداً عِلْماً إِلَّا وَ أَمَرَهُ أَنْ یُعَلِّمَ عَلِیّاً، بصائر، جزء ۶، باب ۱۱، صص ۲۹۲_۲۹۴.
ما دو حدیث اول از پنج حدیث مربوط به «دو انار بهشتی» را نقل نمودیم. باید گفت که «علم» تعلیمی که همراه نبوت است، به عنوان مترادف با ولایت امامیه استفاده شده است. روایت دو انار بهشتی را می‌توان با روایتی دیگر که ابن‌بابویه نقل کرده است مقایسه نمود. امالی، مجلس ۸۷، ص ۵۹۶، ش ۳ [ترجمهٔ فارسی از کمره‌ای، همان م.]. ابن‌عباس گفت: روزی برابر پیغمبر نشسته بودم، علی بن ابی‌طالب هم برابرش بود با فاطمه و حسن و حسین(ع) که

جبرئیل آمد و سیبی به دست داشت و آن را به پیغمبر تعارف کرد و پیغمبر او را به علی بن ابی‌طالب تعارف داد و علی گرفت و به پیغمبر داد و آن را به حسن تعارف داد و آن را بوسید و به پیغمبر داد. پیغمبر برگرفت و به حسین داد و حسین بوسید و به پیغمبر داد و پیغمبر آن را گرفت و به فاطمه(ع) داد و فاطمه بوسید و به پیغمبر برگردانید و دوباره او را به علی تعارف داد و علی بار دوم برگرفت و خواست باز به پیغمبر برگرداند که از دستش افتاد و دو نیمه شد و نوری از آن تا آسمان دنیا تتق کشید و بر آن این دو سطر نوشته بود: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ این تحفه‌ای است از طرف خدای عز و جل به محمد مصطفی و علی مرتضی و فاطمه زهرا و حسن و حسین دو سبط رسول خدا و امان دوستان آنها است از دوزخ در قیامت «أَمَانٌ لِمُحِبِّيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ النَّارِ».

۳۸۴. مقایسه شود با بصائر، جزء ۳، باب ۱، صص ۱۱۴_۱۶، ۱۱۸_۲۱ و جزء ۹، باب ۲۲، صص ۴۶۸_۷۰؛ کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب انّ الامامة وارثُ علم النبی...، ج ۱، صص ۳۲۴_۲۹؛ کلینی، روضه، ج ۱، ص ۱۶۲، و ج ۲، ص ۱۰۸؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۲۲، ص ۲۲۳، ش ۱۴ و ص ۲۲۴، ش ۱۸، ۱۹.

۳۸۵. «الْعِلْمُ يَتَوَارَثُ وَ لَا يَهْلِكُ أَحَدٌ مِنَّا إِلَّا تَرَكَ مِنْ أَهْلِهِ مَنْ يَعْلَمُ مِثْلَ عِلْمِهِ أَوْ مَا شَاءَ اللهُ».
بصائر، جزء ۳، باب ۲، صص ۱۱۷_۱۸ [ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۴۴۳].

۳۸۶. «أُمَنَاءُ اللهِ فِي أَرْضِه»، بصائر، جزء ۳، باب ۳، صص ۱۱۸_۲۰.

۳۸۷. بصائر، جزء ۴، باب ۱۱، صص ۲۰۴_۲۰۷.

بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ (قرآن عنکبوت/ ۴۹) بلکه این آیات روشنی است در لوح سینهٔ آنانی که به آنها علم و دانش داده شده است. به طور کلی، همهٔ اشارات قرآنی، صرف نظر از شکل و نحوهٔ بیان، به «کسانی که صاحب علم» هستند به همین‌گونه تعبیر می‌شوند. امامان به حدیث معروف «العلماء وارثُ الانبیاء» علماء وارثان پیامبرانند، آنجا که «علما» را به معنای «فقیه ـ متکلم» (راسخ در علوم ظاهری دین) دانسته‌اند، افزوده‌اند «العلماء الائمة الاوصیاء»، برای نمونه، بصائر، جزء ۱، باب ۶_۷، صص ۹_۱۲؛ در مورد امامیهٔ نخستین این حدیث را باید چنین ترجمه نمود «عالمان رازآشنا وارثان پیامبرانند»؛ همین‌طور نک. مورد حدیث: طلب العلم فریضة علی کل مسلم (طلب علم رازآشنایی وظیفهٔ هر مسلمانی است)؛ مقایسه شود با پی‌نوشت ۳۳۸؛ ما در اندیشه‌ایم که آیا در اینجا بهتر نیست که به جای مسلم «مسلِّم» خوانده شود؟ در واژگان فنی امامی، «مسلِّم» یعنی «کسی که تسلیم شده است» یکی از نام‌های شاگردان وفادار امامان است، در حالی که «مُسلم» در برابر «مؤمن» اشاره‌ای است به هر مسلمانی که به ظاهرِ دین وفادار است.

۳۸۸. مقایسه شود با کلینی، روضه، ج ۱، ص ۱۰۶ و ج ۲، ص ۷۸؛ ابن‌بابویه، معانی الاخبار، صص ۸۶ـ۸۷.

۳۸۹. بصائر، جزء ۶، باب ۶، صص ۲۸۲ـ۸۴ (پیش از وفات پیامبر، علی دست خود را بر سینهٔ او می‌گذارد تا علم او را دریافت کند)؛ کلینی، روضه، ج ۲، ص ۲۱۳.

۳۹۰. بصائر، جزء ۷، باب ۱، ص ۳۱۳، ش ۱ قَالَ عَلِيٌّ(ع) حَدَّثَنِي بِأَلْفِ حَدِيثٍ يَفْتَحُ كُلُّ حَدِيثٍ أَلْفَ بَابٍ حَتَّى عَرِقْتُ وَ عَرِقَ رَسُولُ‌اللّهِ(ص) فَسَالَ عَلَيَّ عَرَقُهُ وَ سَالَ عَلَيْهِ عَرَقِي.

۳۹۱. بصائر، جزء ۸، باب ۸، ص ۳۹۰، ش ۱. طبق این حدیث، بزاق پیامبر به چشمان علی بصیرت میثاق ازلی داد.
«حِينَ مَا أَنْظُرُ إِلَيْهِمْ لِأَنَّ رَسُولَ‌اللّهِ(ص) لَمَّا تَفَلَ فِي عَيْنِي وَ أَنَا أَرْمَدُ قَالَ أَذْهِبْ عَنْهُ الْحَرَّ وَ الْقُرَّ وَ الْبَرْدَ وَ بَصِّرْهُ صَدِيقَهُ مِنْ عَدُوِّهِ فَلَمْ يُصِبْنِي رَمَدٌ بَعْدُ وَ لَا حَرٌّ وَ لَا بَرْدٌ...».

۳۹۲. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۰، ص ۲۰۴، ش ۳، [ترجمهٔ فارسی از فهری، صص ۱۵۹ـ۶۰م.]

۳۹۳. «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي هَذَا سَفَطُ الْعِلْمِ هَذَا لُعَابُ رَسُولِ‌اللّهِ هَذَا مَا زَقَّنِي رَسُولُ‌اللّهِ زَقّاً زَقّاً سَلُونِي فَإِنَّ عِنْدِي عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِين». ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۵۵، ص ۳۴۱، ش ۱ [ترجمهٔ فارسی از کمره‌ای م.].

۳۹۴. ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۲۸، ص ۱۳۶، ش ۵، «لَمَّا سَقَطَ الْحُسَيْنُ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ فَدَفَعْتُهُ إِلَى النَّبِيِّ(ص) فَوَضَعَ النَّبِيُّ لِسَانَهُ فِي فِيهِ [فَمِهِ] وَ أَقْبَلَ الْحُسَيْنُ عَلَى لِسَانِ رَسُولِ‌اللّهِ». کمال الدین، ج ۲، باب ۴۲، ص ۴۲۵، ش ۱ [ترجمهٔ فارسی از کمره‌ای، ص ۱۳۶ م.] (در اینجا این عمل میان امام یازدهم، حسن عسکری، و فرزند نوزادش، امام غایب آینده اتفاق می‌افتد... «او [امام یازدهم] دو کف دستش را گشود و فرزند را درمیان آن قرار داد و دو پای او را بر سینهٔ خود نهاد سپس زبانش را در دهان او گذاشت و دستش را بر چشمان و گوش و مفاصل وی کشید.» [ترجمهٔ فارسی از پهلوان، ج ۲، ص ۱۴۵ م.] فَوَضَعَ يَدَيْهِ تَحْتَ أَلْيَتَيْهِ وَ ظَهْرِهِ وَ وَضَعَ قَدَمَيْهِ عَلَى صَدْرِهِ ثُمَّ أَدْلَى لِسَانَهُ فِي فِيهِ وَ أَمَرَّ يَدَهُ عَلَى عَيْنَيْهِ وَ سَمْعِهِ وَ مَفَاصِلِهِ. در جای دیگر گفته‌اند که پدر زبانش را در دهان کودک گذاشت گویی که به او شیر و عسل می‌خوراند. ابن‌بابویه، معانی الاخبار، ص ۵۷، ش ۶.

۳۹۵. ابن‌اسحاق، سیره، تصحیح محمد حمیدالله (بر پایهٔ دست‌نوشته‌ای از فاس و نسخهٔ ناقصی که از یونس بن بکیر [شاگرد ابن‌اسحاق] به جای مانده)، صص ۱۰۳، ۱۶۱، ۲۵۷، مقایسه شود با معجزاتی که به بزاق عیسی مسیح نسبت داده شده است، مرقس ۸/۲۳ و یوحنا ۹/۶.

۳۹۶. نک.

F. Johnston, *Himalayan Tantric Magic: Theory and Practice*, Bombay, 1949, pp. 201–2.

۳۹۷. بصائر، جزء ۲، باب ۲۱، صص ۱۰۹ـ۱۲؛ کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب انّ الائمة یعلمون جمیع العلوم التی خرجت الی الملائکه ...، ج ۱، صص ۳۷۵ـ۷۶.

۳۹۸. مقایسه شود با فرمودهٔ امام سوم، حسین بن علی(ع) «خدا بندگانش را خلق کرد تا او را بشناسند... علم خدا علم ... امام است» (بحث پیشین).

۳۹۹. جزئیات در جای دیگر و در حدیثی دیگر ذکر شده است. ما در آغاز هنگام بررسی منابع و وسیله‌های انتقال علم، مروری داشتیم بر این، و بار دیگر هنگامی که به نیروی حیرت‌انگیز امامان که نتیجهٔ علمی آنها است می‌پردازیم، نگاهی بر آن خواهیم داشت.

۴۰۰. بصائر، جزء ۹، باب ۲۲، صص ۴۶۸ـ۷۰؛ «آثار علم نبوت» به نظر می‌رسد اشاره‌ای است به محتوای کتب مقدس پیامبران پیشین و «میراث علم» اشاره‌ای است به محتوای هفت کتاب سری و لوح امامان.

۴۰۱. «فَأَمَّا الْمَاضِي فَمُفَسَّرٌ وَ أَمَّا الْغَابِرُ فَمَزبورٌ وَ أَمَّا الْحَادِثُ فَقَذْفٌ فِي الْقُلُوب وَ نَقْرٌ فِي الْأَسْمَاعِ»، بصائر، جزء ۷، باب ۴، صص ۳۱۸ـ۱۹؛ کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب جهات علوم الائمه، ج ۱، صص ۳۹۳ـ۹۴؛ کلینی، روضه، ج ۱، ص ۱۸۲؛ این عبارت فرمودهٔ امام ششم و هفتم است و سپس اضافه نموده‌اند: «وَ هُوَ أَفْضَلُ عِلْمِنَا وَ لَا نَبِيَّ بَعْدَ نَبِيِّنَا». این عبارت آخر به وضوح برای پیش‌گیری از هرگونه ابهام و سردرگمی بین امام و پیامبر، از یک‌سو، و تأکید بر رکن ایمان شیعی یعنی خاتمیت نبوت حضرت محمد در این دورهٔ بشریت از سوی دیگر بیان شده است. مفهوم خاتم‌النبوة در طول قرن‌های اول اسلام مفصل مورد بحث قرار داشت و سرانجام به عنوان رکنی از ایمان درآمد؛ در مورد این بحث‌ها و سوابق تاریخی این مفهوم به ترتیب نک.

Y. Friedmann, "Finality of Prophethood in Sunni Islâm," *JSAI*, 7, 1986, pp. 177–215; G. Stroumsa, "*Seal of the Prophets*: The Nature of a Manichean Metaphor," *JSAI*, 7, 1986, pp. 61–74.

۴۰۲. «خازن علم الله»، «معدن علم الله»، «عالِم القرآن»، «راسخ فی العلم»، «وارث العلم»، و غیره. این عبارات را در فهرست «کتاب الحجة» اصول کافی کلینی و روضهٔ کافی می‌توان یافت.

۴۰۳. «يَغْدُو النَّاسُ عَلَى ثَلَاثَة صُنُوفٍ عَالِمٍ وَ مُتَعَلِّمٍ وَ غُثَاءٍ فَنَحْنُ الْعُلَمَاءُ وَ شِيعَتُنَا الْمُتَعَلِّمُونَ وَ سَائِرُ النَّاسِ غُثَاءٌ». بصائر، جزء ۱، باب ۵، صص ۸ـ۹ (حدیث امام جعفر). این تقسیم‌بندی را در جاهای دیگر نیز می‌توان دید. «مردم سه گروه‌اند: عرب آزاده و سرور، هم‌پیمان محافظت‌شده، و یا غلام آزادشده، خواه از نژاد عرب باشد یا نباشد، و غیرعرب فرومایهٔ بی‌دین، وحشی». «الناس

ثلاثة عربی و المولی وعلج». مردم سه دسته‌اند: عرب، موالی و علج؛ ما عرب هستیم، شیعیان ما موالی و آنها که مانند ما نیستند، (و من لم یکن علی مثل ما نحن علیه فهو العلج) علج هستند.» کلینی، روضه، ج ۲، ص ۳۰، شمارهٔ ۲۸۷، تصحیح و ترجمهٔ رسولی محلاتی. در حدیثی مشابه این تقسیم‌بندی را چنین می‌یابیم: «ماییم بنی‌هاشم، و شیعیان ما عرب هستند و سایر مردم اعراب (بیابانی) هستند.» کلینی، روضه، به کوشش رسولی محلاتی، ج ۱، ص ۲۴۴، شمارهٔ ۱۸۳. در حدیثی منسوب به امام حسین(ع) مردم سه گونه‌اند، انسان‌ها (الناس)، شبه‌انسان‌ها (اشباه الناس) نَسناس یا نِسناس النَسناس/ النِسناس هیولاهایی انسان‌گونه. در ادامهٔ حدیث آمده است: فَنَحْنُ النَّاسُ ... أَشْبَاهُ النَّاسِ فَهُمْ شِيعَتُنَا وَ هُمْ مَوَالِينَا وَ هُمْ مِنَّا ... النَّسْنَاسُ فَهُمُ السَّوَادُ الْأَعْظَمُ وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى جَمَاعَةِ النَّاسِ. «ماییم مردم (انسان‌ها)... اشباه الناس ... شیعیان مایند، و هم آنها دوستان ما هستند و آنها از مایند، ... «نسناس» ... اکثریت مردمند ــ و [امام(ع)] با دست خود اشاره به گروه مردم کرد». روضه، ج ۲، ص ۵۴، شمارهٔ ۳۳۹، ترجمهٔ رسولی محلاتی؛ همچنین نک. فُرات، تفسیر، ص ۶۴. در آغاز سخن خود با کمیل بن زیاد نخعی حضرت علی می‌فرماید: النَّاسُ ثَلَاثَةٌ عَالِمٌ ربانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاة وَ هَمَجٌ رَعَاعٌ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ ريحٍ لَمْ يَسْتَضِيئُوا بنورِ الْعِلْمِ وَ لَمْ يَلْجَئُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيق، مردم سه گونه‌اند: عالم ربانی و متعلّمی که بر طریق نجات است و پشه‌هایی حقیر که پیروان هر بانگی هستند و به هر طرف که باد بوزد متمایل می‌شوند (همج الرّعاع) آنها به نورعلم استضائه نکنند و به رکنی استوار پناهنده نشوند». ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۲۶، ص ۲۹۰، ش ۲؛ نهج البلاغه، ص ۱۱۵۵؛

H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. 1, p. 113). The Jâbirian corpus uses this tripartite division, cf., *Mukhtâr rasâ'il Jâbir b. Hayyân*, ed. P. Kraus, Paris-Cairo, 1935, *Kitâb al-bahth*, pp. 502–3; also, P. Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, pp. 51, 107.

۴۰۴. همان‌گونه که در بخش دوم دیدیم، امام از حیث وجودی از سایر مخلوقات برتر است. افزون بر این، همان‌گونه که بعدتر خواهیم دید، برخی جنبه‌های علم و نیروی امام که منحصراً متعلق به آنها است و انتقال‌پذیر به شاگردان‌شان نیست.

۴۰۵. «إِنَّ الْعَالِمَ وَ الْمُتَعَلِّمَ فِي الْأَجْرِ سَوَاءٌ يَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَة كفَرَسَيْ رِهَانٍ يَزْدَحِمَانِ». بصائر، جزء ۱، باب ۲، ص ۳، ش ۱. [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، ص ۴۹. م]

۴۰۶. کلینی، اصول، «کتاب العقل و الجهل»، ج ۱، ص ۲۶، ش ۱۴، *in fine*؛ اثبات الوصیة، صص ۲ـ۳. تا آنجا که ما می‌دانیم، هیچ متخصصی این نکتهٔ مهم امامی را مطرح نکرده است که شاگرد رازآشنا می‌تواند به «درجه‌ای» برسد که مخصوص امام است؛ حتی هانری کُربن غیر از

اشاره‌ای مبهم به «رازآشنایی معنوی» چیزی اضافه نمی‌گوید و چنین به نظر می‌رسد که انتقال مؤثر تعلیمی را (نک. مثلاً اسلام ایرانی، نمایه) متعلق به شیعیان اسماعیلی می‌داند.

۴۰۷. مقایسه شود با بصائر، جزء ۱، باب ۲۰؛ جزء ۲، باب ۱۳؛ جزء ۶، باب ۱۵؛ جزء ۸، باب ۶، ۷؛ کلینی، اصول، «کتاب فضل العلم»، باب ردّ الی الکتاب و السنة، ج ۱، صص ۷۶ـ۸۰؛ باب الاخذ بالسنة و شواهد الکتاب، ج ۱، صص ۸۸ـ۹۰.

۴۰۸. کلینی، اصول، همان‌جا، ص ۸۹، ش ۳.

۴۰۹. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۷۹، ش ۸؛ مقایسه شود با بصائر، جزء ۳، باب‌های ۵ـ۷، صص ۱۲۴ـ۳۰.

۴۱۰. نک.

"Chapitre inconnu du Coran," publié et traduit pour la première fois par M. Garcin de Tassy, *JA*, vol. 13, May 1842, pp. 431–39.

۴۱۱. از اواخر قرن هیجدهم، از طریق چندین بحث علمی دربارهٔ موضوع هویت مؤلف «دبستان»، دو نام همواره مطرح باقی مانده‌اند: محسن فانی کشمیری و موبد شاه علی اردستانی سید ذوالفقار؛ اما پس از پژوهشی به سرپرستی رحیم رضازاده ملک که چاپ متن مرکب را درپی داشت، اینک به نظر می‌رسد که مؤلف آن کیخسرو اسفدیار بن آذرکیوان، عارف و حکیم زرتشتی است که در آخر قرن شانزدهم یا اوایل قرن هفدهم با شاگردان خود به هند مهاجرت نموده است.

(cf. Sir J. J. Modi, "A Parsee High Priest (Dastûr Azar Kaiwân 1529–1614 A. D.) with his Zoroastrian Disciples in Patna in the 16th and 17th Century A. C.," *The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, vol. 20, 1932, pp. 1–85;

م. معین، «آذرکیوان و پیروان او»، مجله دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، شماره ۳، سال چهارم، ۱۳۳۶ش/ ۱۹۵۸)؛

M. Mo'în, "Âdhar Keyvân wa peyrovân-e û," *Majalle-ye Dâneshkade-ye Adabiyyât-e Dâneshgâh-e Tehrân*, num. 3, 4th year, 1336 solar/1958); the text of the sura of the two Lights: *Dabestân-e mad-hâhib*, ed. R. Redâ Zâdeh Malek, Tehran, 1362 solar/1983, vol. 1, pp. 246–47.

[اخیراً امیرحسن عابدی اسم مؤلّف دبستان مذاهب را میرذوالفقار آذرساسانی، متخلّص به موبد ذکر کرده است. نک. «میر ذوالفقار آذرساسانی: مؤلّف دبستان مذاهب». در نامهٔ انجمن، شمارهٔ ۱۶، سال چهارم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۸۳، صص ۱۶۱ـ۶۴ م].

۴۱۲. نک.

"Observations de Mirzâ Alexandre Kazem-Beg, professeur de langues orientales à l'université de Casan, sur le *Chapitre inconnu du Coran*," *JA*, vol. 14, December 1843, pp. 373–429.

۴۱۳. نک.

St. Clair Tisdall, "Shi'ah Additions to the Koran," *MW*, III, July 1913, num. 3, pp. 227–41.

۴۱۴. نک.

Cf. Schwally-Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, vol. 2: *Die Sammlung des Qorans*, Leipzig, 1919, pp. 94–102; R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris, 1958, pp. 184–86.

۴۱۵. نک.

Cf. A. Jeffery, "The Qur'anic Readings of Zaid b. 'Alî," *RSO*, vol. 16, 1936; J. Hollister, *The Shî'a of India*, London, 1955, pp. 28–29; D. Rahbar, "Relation of Shî'a Theology to the Qur'an," *MW*, vol. 51, num. 3, July 1961, pp. 92–98, vol. 52, num. 1, Jan 1962, pp. 17–21 and vol. 52, num. 2, April 1962, pp. 124–28; J. Eliash, "The Shî'ite Qur'an. A Reconsideration of Goldziher's Interpretation," *Arabica*, vol. 16, 1969; S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Development af Shî'a Islam*, pp. 313f.; [H. Modarressi Tabâtabâ'i, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ân," *Studia Islamica*, vol. 77, 1993, pp. 5–39].

۴۱۶. مقایسه شود با

Cf. I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910, pp. 201–78; I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Uppsala, 1913 (reedited Leipzig, 1952), especially pp. 263–309; Pareja, Hertling, Bausani, Bois, *Islamologie*, Beirut, 1957–63, p. 820; E. Kohlberg, "Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'an," *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented to R. Walzer*, Jerusalem, 1972, pp. 209–24; J. A. Newman, *The Development and Political Significance...*, pp. 185–88. For a scholarly presentation of questions regarding this subject, see also A. Falaturi, "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Problem ihrer Untersuchung," *Festschrift Werner Caskel*, Leiden, 1968, pp. 62–95; M. Ayoub, "The Speaking Qur'ân and the Silent Qur'ân: A Study of the Principles and Development of Imami Shî'i *tafsîr*," *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, ed. A. Rippin, Oxford, 1988, pp. 177–98.

۴۱۷. بصائر، جزء ۴، باب ۶، ص ۱۹۳، ش ۲؛کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب انّهُ لم یجمع القرآن کُلّهُ علی الائمه، ج ۱، ص ۳۳۲، ش ۱.

۴۱۸. حدیث امام باقر «مَا یَسْتَطِیعُ أَحَدٌ أَنْ یَدَّعِیَ أَنَّهُ جَمَعَ [انّ عندهُ جمع] الْقُرْآنَ کُلَّهُ ظَاهِرَهُ وَ بَاطِنَهُ غَیْرُ الْأَوْصِیَاءِ»، بصائر، همان‌جا، ش ۱؛کلینی، اصول، همان‌جا، ش ۲.

۴۱۹. کلینی، اصول، ج ۴، «کتاب فضل القرآن»، ص ۴۴۶، ش ۲۸ حدیث امام جعفر صادق.

۴۲۰. «... أَخْرَجَهُ [الکتاب] عَلِیٌّ(ع) إِلَی النَّاسِ حَیْثُ فَرَغَ مِنْهُ وَ کَتَبَهُ فَقَالَ لَهُمْ هَذَا کِتَابُ اللهِ کَمَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ قَدْ جَمَعْتُهُ بَیْنَ اللَّوْحَیْنِ قَالُوا هُوَ ذَا عِنْدَنَا مُصْحَفٌ جَامِعٌ فِیهِ الْقُرْآنُ

لَا حَاجَةَ لَنَا فِيهِ قَالَ أَمَا وَ اللهِ لَا تَرَوْنَهُ بَعْدَ يَوْمِكُمْ هَذَا أَبَداً إِنَّمَا كانَ عَلَيَّ أَنْ أُخْبِرَكُمْ بِهِ حِينَ جَمَعْتُهُ لِتَقْرَءُوهُ.»، بصائر، جزء ۴، ص ۱۹۳، ش ۳؛ کلینی، اصول، «کتاب فضل القرآن»، ج ۴، ص ۴۴۳_۴۴۴، ش ۲۳.

۴۲۱. این بخش نخست حدیث امام جعفر است که در بالا ذکر شد: «... حَتَّى يَقُومَ الْقَائِمُ فَإِذَا قَامَ فَقَرَأَ كِتَابَ اللهِ عَلَى حَدِّهِ وَ أَخْرَجَ الْمُصْحَفَ الَّذِي كَتَبَهُ عَلِيٌّ».

۴۲۲. کلینی، اصول، باب مدت خواندن قرآن و ختم آن...، ج ۴، صص ۴۲۲_۲۳، ش ۳۵۲۷؛ درمورد، حسین بن خالد بن طهمان ابوعلی کوفی عامری، معروف به ابن‌ابی‌العلا، از شاگردان امام پنجم و ششم، نک. برای نمونه، نجاشی، رجال، نمایه؛ کشی، رجال، ص ۲۳۳؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، صص ۲۳۱، ۲۳۹.

۴۲۳. کلینی، اصول، باب النوادر، ج ۴، صص ۴۴۰_۴۱، ش ۱۶. كَأَنِّي بِالْعَجَمِ فَسَاطِيطُهُمْ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ الْقُرْآنَ كَمَا أُنْزِلَ قُلْتُ يَا أَمِيرَالْمُؤْمِنِينَ أَوَلَيْسَ هُوَ كَمَا أُنْزِلَ فَقَالَ لَا مُحِيَ مِنْهُ سَبْعُونَ مِنْ قُرَيْشٍ بِأَسْمَائِهِمْ وَ أَسْمَاءِ آبَائِهِمْ وَ مَا تُرِكَ أَبُو لَهَبٍ إِلَّا إِزْرَاءً عَلَى رَسُولِ اللهِ(ص) لِأَنَّهُ عَمُّهُ.

أصبغ بن نباته گوید علیّ علیه‌السلام می‌فرمود: «گوئی به عجم می‌نگرم که خیمه‌های‌شان در مسجد کوفه است و به مردم قرآن را همان‌گونه که نازل شده است می‌آموزند، عرض کردم: ای امیرمؤمنان مگر (اکنون قرآن) همان‌گونه که نازل شده نیست؟ فرمود: نه، هفتاد تن از قریش با نام خودشان و نام‌های پدران‌شان از آن محو شده است، و ابولهب نیز جا گذاشته نشده مگر به منظور سرزنش رسول خدا صلّی‌الله علیه و آله زیرا اوعموی آن حضرت است» نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۲۱، ش ۵، ص ۴۵۲ [ترجمهٔ غفاری، صص ۴۲۱ _۴۴۲ م.].

وقتی به موضوع نیروهای مخصوص امامان می‌پردازیم به موضوع ملاحم بازمی‌گردیم. درمورد احمد بن محمد بن ابی‌نصر ابوعلی بزنطی کوفی شاگرد امام هشتم و نهم نک. نجاشی، رجال، نمایه؛ علامه حلی؛ خلاصه، نمایه؛ مامقانی، تنقیح المقال، نمایه. درمورد أصبغ بن نُباته تمیمی حنظلی از شاگردان و یاران ویژهٔ امام علی(ع) رجوع شود به همین منابع و اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۱۰۶.

۴۲۴. کلینی، اصول، باب فی کم یقرا القرآن ویختم، ج ۴، ص ۴۳۶، ش ۴، حدیث امام باقر. حضرت باقرعلیه‌السلام فرمود: «قرآن بر چهار بخش نازل گردیده است، یک‌چهارم دربارهٔ ما و یک‌چهارم دربارهٔ دشمن ما و یک‌چهارم سنن و امثال و یک‌چهارم فرائض و احکام است.» در شمارهٔ ۲، ص ۴۳۵ امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: «قرآن در سه بخش نازل شده یک

بخش آن دربارهٔ ما و دشمنان ما است، و بخش دیگر در سنت‌ها و امثال است، و بخش سوم در واجبات و احکام است.» در شمارهٔ بعدی (ص ۴۳۶)، امام جعفر می‌فرماید: قرآن به چهار بخش نازل شده، یک‌چهارم حلال، و یک‌چهارم حرام، و یک‌چهارم سنت‌ها و احکام، و یک‌چهارم اخبار گذشتگان و آیندگان از شما است و آنچه راجع به رفع اختلاف میان شماها است.

۴۲۵. «ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که (این آیه را) چنین خواند: وَ اتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّیاطِینُ [بولایة الشیاطین] عَلی مُلْكِ سُلَیْمان»، کلینی، روضه، ج ۲، ص ۱۱۴، ش ۴۴۰.

۴۲۶. ابواسحاق از امیر مؤمنان علیه‌السلام روایت کند که در تفسیر این آیه، سورهٔ بقره/ ۲۰۵، چنین فرمود: «و چون متصدی کار شود در زمین بکوشد تا در آن فساد کند، و کشت و نژاد را تباه کند و خدا فساد را دوست نمی‌دارد» کلینی، روضه، ج ۲، ص ۱۱۳، ش ۴۳۵.

۴۲۷. حدیث امام جعفر، «سَلْ بنی إسْرائِیلَ کَمْ آتَیْناهُمْ مِنْ آیَة بَیِّنَة [فمنهم من آمن و منهم من جحد و منهم من أقر و منهم من بدل وَ مَنْ یُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُ فَإِنَّ اللهَ شَدِیدُ الْعِقاب»، کلینی، روضه، ج ۲، ص ۱۱۴، ش ۴۴۰.

۴۲۸. حدیث امام موسی کاظم و از حضرت ابوالحسن علیه‌السلام روایت کرده‌اند که آیة‌الکرسی را چنین قرائت فرمود: لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ [وَ ما بَیْنَهُما وَ ما تَحْتَ الثَّری عالم الغیب و الشهاده الرحمن الرحیم] مَنْ ذَا الَّذِی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ...»، کلینی، روضه، ج ۲، ص ۱۱۳، ش ۴۳۷.

۴۲۹. حدیث امام جعفر که فرمود: گفتار خدای تعالی «شما لب پرتگاه دوزخ بودید پس خداوند شما را به وسیلهٔ محمد از آن نجات داد» به همین نحو به خدا سوگند جبرئیل آن را بر محمد(ص) نازل کرد.» کلینی، روضه، ج ۱، ص ۲۶۵، ش ۲۰۸.

۴۳۰. حدیث امام موسی کاظم: ابوجناده از حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام روایت کند که در گفتار خدای عز و جل (در آیهٔ ذیل چنین فرمود): «(سورهٔ نساء/ ۶۳)». کلینی، روضه، ج ۱، ص ۲۶۶، ش ۲۱۱.

۴۳۱. حدیث امام جعفر، ... کلینی، روضه، ج ۱، ص ۲۶۵ـ۶۶، ش ۲۱۰.

۴۳۲. ابن‌فضال از امام هشتم علی بن موسی‌الرضا علیه‌السلام روایت کرده که آن حضرت این آیه را این‌گونه خواند: فَأَنْزَلَ اللهُ سَکِینَتَهُ علی رسوله وَ أَیَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها... کلینی، روضه، ج ۲، ص ۲۳۱، ش ۵۷۱؛ ابتدای آیه اشاره‌ای است به غار که پیامبر و ابوبکر در آن پنهان شده بودند؛ آیه از قرآن رسمی با ابهام روبرو است و روشن نیست که سکینه بر چه کسی فرود آمده است/ نازل شده است و لشکریان نامرئی/ غیبی چه کسی را مدد فرمودند. پیمبر یا ابوبکر را؟ طبق روایات امامان

قرآن اصلی چنین ابهاماتی نداشت. دربارهٔ سکینه در قرآن که ازعبری شکینه گرفته شده است (درسنت یهودی: حضور خدا در همه جا، حضور خدا دریک مکان، یا خود خدا؛ درسنت مسیحی، اشاره است به جلال خداوند، حضور خداوند) رجوع شود به
D. Masson, *Le Coran*, vol. 1, Notes, Qur'an 2: 248–1.
برای معنی سکینه درمیان امامان، رک، ابن‌بابویه، معانی الاخبار، صص ۲۸۴ـ۸۵.

۴۳۳. اسحاق بن عمار از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده که فرمود: خدای تبارک و تعالی این آیه را این‌گونه نازل فرمود: لقد جاءنا [جائکم] رسول من انفسنا عزیزعلینا ما انتنا [انتُّم] حریص علینا [علیکم] بالمؤمنین رؤوف رحیم». کلینی، روضه، ج ۲، ص ۲۳۱، ش ۵۷۰.

۴۳۴. امام صادق علیه‌السلام راجع به قول خدای تعالی فرمود: «ازپیش به آدم سفارش کردیم» (کلماتی را دربارهٔ محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین و امامان از نسل ایشان علیهم‌السلام) و او فراموش کرد. به خدا این چنین برمحمد نازل شد». کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب فی نکت. . .، ج ۲، ص ۲۸۳، ش ۲۳.

۴۳۵. وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ وَلَا مُحَدَّثٍ. بصائر، جزء ۷، باب ۵، ص ۳۱۹، ش ۳، ص ۳۲۱، ش ۸؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر، ج ۲، ص ۸۹؛ ابن‌بابویه، علل، ص ۱۸۳؛ این نسخهٔ آیهٔ قدیمی است و درمصحف عبدالله بن عباس (م. ۶۸/ ۶۸۶) یافت می‌شود. رک.
Jeffery, "Materials for the History of the Text of the Qur'ân," p. 202.
گفته‌اند که محدث مشهور، قتاده (م. ۱۱۷ـ۱۱۸/ ۷۳۵ـ۳۶) از خوانش ابن‌عباس پیروی می‌کرده است (نک. مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۱۵ (با استناد از احیاء العلومِ غزالی) یا قسطلانی، ارشاد الساری، ج ۶، ص ۱۰۳.

۴۳۶. حدیث امام جعفر، کلینی، اصول، همان، ج ۲، ص ۲۷۹، ش ۸.

۴۳۷. و خدا دینش را برای ما مقرر داشته و در قرآنش فرموده (آیهٔ ۱۳ سورهٔ ۴۲) «مقرر فرمود برای شما (ای آل محمد) ازدین آنچه را که به نوح سفارش نمود (به ما سفارش کرد آنچه را به نوح سفارش کرد) وآنچه را به تو وحی کردیم (ای محمد) وآنچه را به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم (به ما آموخت و رسانید آنچه را باید بدانیم وعلوم این پیغمبران را به ما سپرد، ما وارث پیغمبران اولوالعزم هستیم) و آن سفارش این بود که دین را به پا دارید (ای آل محمد) و در آن تفرقه نیندازید (و با هم متحد باشید). گران و ناگوار است برمشرکین (آنها که به ولایت علی مشرک شدند) آنچه را بدان دعوت‌شان کنید (که ولایت علی است) همانا خدا (ای محمد) هدایت کند کسی را که به او رجوع کند» یعنی کسی که ولایت علی علیه‌السلام را از تو بپذیرد. کلینی، روضه، ج ۲، ص ۱۶۳، ش ۵۰۲؛ همچنین کلینی، کتاب الحجة، انّ الائمه وارث

العلم النبی و جمیع الانبیا... ج ۱، صص ۳۲۴ـ۲۹، ش ۱ و باب فی نکت...، ج ۲، ص ۲۸۵ (با اندکی تفاوت)،

St. Clair Tisdall, “Shi’ah Additions to the Koran,” p. 239 (with variations).

۴۳۸. حدیث امام علی، کلینی، روضه، ج ۱، ص ۸۳، ش ۱۸. کلینی در کتاب الحجة، احادیث فراوانی را در یک باب می‌آورد که امامان آیات قرآن را نقل کرده‌اند که در آنها اشاراتی به حضرت علی، معصومین و ولایت‌شان وجود دارد که با متن قرآن رسمی تفاوت‌های چشمگیری دارد؛ برخی از اینها قبلاً نقل شده‌اند و در اینجا جهت اختصار فقط به ذکر منابع اکتفا می‌شود: کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب فی نکت... التنزیل فی الولایة، ج ۲، صص ۲۷۶ـ۳۱۸، مثلاً ش ۱۱۰۶ (در کتاب = ۲۷)، ۱۱۱۰ = (۳۱)، ۱۱۲۴ـ۲۷ = (۴۵ـ۴۸)، ۱۱۳۰ (= ۵۱)، ۱۱۳۷ـ۳۹ (= ۵۸ـ۶۰)، ۱۱۴۳ (= ۶۴)، ۱۱۶۹ (= ۹۰)، ۱۱۷۰ (= ۹۱).

همچنین نک. نخستین تفاسیر شیعی قرآن مانند، تفسیر عسکری (تصحیح لاکنو)، ص ۳۳؛ تفسیر علی بن ابراهیم قمی (که بخش عمدهٔ پژوهش گلدتسیهر بر آن مبنا است)، صص ۵ـ۱۱؛ تفسیر فرات بن ابراهیم (در بحار الانوار، ج ۱/۱۹، ص ۱۵)؛ یا تفسیر عیاشی (بحار الانوار، ج ۱/۱۹، صص ۱۵ و ۳۰)؛ برای سایر منابع امامی، نک.

E. Kohlberg, “Some Notes on the Imâmite Attitude to the Qur’an,” pp. 211–14.

دربارهٔ سایر منابع در مورد قرآن امامان، نک.

Meir M. Bar-Asher, “Variant Readings and Additions of the Imâmî-Shi’a to the Quran,” *Israel Oriental Studies*, vol. 13, 1993, pp. 39–74.

۴۳۹. نک. مثلاً کلینی، اصول، همان، ج ۱، ص ۱۳۹، ش ۶۹؛ ج ۲، صص ۲ـ۳، ش ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹؛ ج ۲، ص ۶۰، ش ۳۴۹؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۴، صص ۳۹۱ـ۹۲، ش ۴۹.

۴۴۰. در مورد حدیث معروف ثقلین که به خصوص مورد توجه شیعیان است، نک. مثلاً بصائر، جزء ۸، باب ۱۷، صص ۴۱۲ـ۱۴؛ ابن‌بابویه، عیون، باب ۶، ج ۱، صص ۵۷ـ۵۸، ش ۲۵، ۲۶؛ ابن‌بابویه، امالی، صص ۲۴۰، ۴۱۵، ۵۳۳ به بعد؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۲۲، صص ۲۳۴ به بعد، ش ۴۴ به بعد؛ درمجموعه‌های سنی، رک. مسلم، صحیح، ج ۲، صص ۳۲۵ـ۲۶؛ ترمذی، سنن، ج ۲، ص ۳۰۸؛ ابن‌حنبل، مسند، ج ۳، صص ۳، ۱۷، ۲۶، ۵۹؛ ج ۴، صص ۳۶۶ـ۶۷؛ ج ۵، صص ۱۵۱ـ۵۲.

۴۴۱. ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۴۷، ص ۲۸۰، ش ۹ [ترجمهٔ فارسی از کمره‌ای. م].

۴۴۲. کلینی، روضه، ج ۲، صص ۲۴۶ـ۴۷، ش ۵۸۶ [ترجمهٔ فارسی از کمره‌ای م.]؛ این متن را شریف رضی درمجموعهٔ نهج البلاغه آورده است اما جملهٔ آخر، گویاترین نکته را حذف نموده است؛ به این نکته بازمی‌گردیم.

۴۴۳. کلینی، روضه، ج ۱، صص ۷۵ــ۷۹ (نامهٔ امام باقر(ع) به سعد الخیر که باید همان سعد بن طُریف حنظلی باشد؛ مقایسه شود با اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، صص ۳۵۴ــ۵۵)، ج ۱، صص ۳ــ۲۰ (نامه امام جعفر صادق(ع) به شاگردانش)، ج ۱، صص ۱۷۹ــ۸۴ (نامهٔ امام موسی کاظم(ع) به سوید تمار ساعی شاگرد امام هفتم و هشتم)؛ رک. کشی، رجال، ص ۲۸۳، نجاشی، رجال، نمایه؛ طوسی، رجال، ص ۳۵۴، ش ۱۶؛ علامه حلی، خلاصه، نمایه؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۵۸۵.

۴۴۴. کل امة قد رفع الله عنهم علم الکتاب حین نبذوه و ولاهم عدوهم حین تولوه... کلینی، روضه، ج ۱، صص ۷۶ــ۷۷.

۴۴۵. «و لا تلتمس دین من لیس من شیعتك، و لا تحبّنّ دینهم فإنّهم الخائنون الذین خانوا الله و رسوله، و خانوا أماناتهم، و تدری ما خانوا أماناتهم ئتمنوا علی کتاب الله فحرّفوه و بدّلوه، و دلّوا علی ولاة الأمر منهم فانصرفوا عنهم»، کلینی، روضه، ج ۱، ص ۱۸۱.

۴۴۶. اشعری، مقالات الاسلامیین، تصحیح ریتر، ص ۴۷ و یادداشت‌های مصحح.

۴۴۷. ابن‌حزم، فصل، ج ۴، ص ۱۸۲.

۴۴۸. اسفراینی، طاهر بن محمد، التبصیر فی الدین، ص ۴۳.

۴۴۹. نک. بصائر، جزء ۴، باب ۶ (بر ضد سه خلیفهٔ اول)؛ کلینی، روضه، در کنار منابعی که در پی‌نوشت ۴۴۴ و ۴۴۵ ذکر شد، ج ۱، ص ۱۸ (بر علیه عمر)، ج ۱، شش ۲۷۳ــ۷۴ (علیه ابوبکر و عمر)، ج ۱، ص ۲۸۵ (علیه عثمان)، ج ۲، ص ۱۸ (علیه ابوبکر و عمر)، ج ۲، ص ۲۵ (علیه بنی‌امیه)، ج ۲، ص ۵۵ (علیه ابوبکر و عمر)، ج ۲، ص ۱۷۲ (علیه ابوبکر و عمر)، ج ۲، ص ۱۸۶ (علیه عمر)، ج ۲، ص ۲۴۵ (علیه عثمان)؛ کتاب عباد العصفوری در اصول اربع مائه، دست‌نوشتهٔ دانشگاه تهران، ش ۹۶۲ (به خصوص علیه عمر)؛ نعمانی، المحکم و المتشابه (بخش‌هایی ار تفسیر امام جعفر، مجموعه‌ای که به نام شریف مرتضی انتشار یافته است)، ص ۱۲ (علیه صحابه)؛ امام حسن عسکری(ع)، تفسیر، صص ۱۹ــ۲۴ (علیه صحابه).

۴۵۰. مقایسه شود با

I. Goldziher, "Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schî'iten," *ZDMG*, vol. 15, 1901; S. Dedering, "Ein Kommentar der Tradition über die 73 Sekten," *MO*, vol. 25, 1931, especially pp. 40f.; M. G. S. Hodgson, "How Did the Early Shî'a Become Sectarian?," JAOS, vol. 75, 1955, p. 6f.; A. Falaturi, "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten," pp. 78f.; and E. Kohlberg's excellent article, "Some Imâmî Shî'î views on the Sahâba," *JSAI*, vol. 5, 1984, pp. 146–76.

(مقالهٔ بسیار مستندی که مؤلف دانشمند آن، واقعیت اهانت به صحابه و مورد سؤال قرار دادن

قرآن امامان را به هم ربط نمی‌دهد؛ به کتاب روضهٔ کلینی که بیشترین احادیث مربوط به این مسأله را شامل است اشاره‌ای نمی‌کند).

۴۵۱. إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيباً وَ سَيَعُودُ غَرِيباً كَمَا بَدَأَ فَطُوبى لِلْغُرباء، نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۲۲، صص ۴۵۵ـ۵۷؛ نجاشی، رجال، ص ۳۲؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، مقدمهٔ مؤلف، ج ۱، ص ۶۶؛ غریب ج غرباء تحت‌اللفظی به معنای غریبه، ناآشنا، مجهول‌الهویه. کُربن با استفاده از واژهٔ "*Allogène*" به این عبارت پیچشی عرفانی می‌دهد. نک. اسلام ایرانی، نمایهٔ ذیل "Etranger".

۴۵۲. در مورد این ایده به طور کلی و کتاب‌شناسی مربوط به آن نک.

U. Rubin, "Barâ'a: a study of some Qur'anic passages," *JSAI*, vol. 5, p. 1985, pp. 13–32.

۴۵۳. بنگرید به مبحث پیشین، بخش ۱.۲ و ۲.۳؛ در مورد دو جفت «الأئمة الْهُدَى» و «الائِمَّة الضَّلَال» نک. بصائر، جزء ۱، باب ۱۵ـ۱۶، صص ۳۲ به بعد؛ کلینی، روضه، ج ۲، صص ۵۲ به بعد؛ ابن‌بابویه، امالی، صص ۳۴۵ـ۴۱۲.

* چندین آیه در قرآن کریم دعوتگر قیام علیه ظلم است مانند: بقره / ۴۰ و ۴۱، نساء / ۶۰ و ۲۴، شعراء / ۱۵۱ و ۱۵۲. همچنین روایات فراوان در تأیید قیام علیه ظلم وارد شده از جمله در جلد اول کتاب خصال شیخ صدوق ص ۲۰۶ یا در خطبهٔ ۱۹۲ نهج البلاغه. همچنین تمام بزرگان شیعه مؤید قیام حضرت سیدالشهداء حسین بن علی(ع) بوده و هستند. (ویراستار)

۴۵۴. این موضوعات در تمام مجموعه‌های احادیث امامی موجودند؛ دربارهٔ مفهوم امامی برائت، نک.

E. Kohlberg, "Some Imâmi-Shî'î Views on the *sahâba*," *JSAI*, vol. 5, 1984; E. Kohlberg, "Barâ'a in Shî'î Doctrine," *JSAI*, vol. 7, 1986, pp. 139–75; E. Kohlberg, "Non-Imâmî Sh'i Muslims in Imâmî *fiqh*," *JSAI*, vol. 6, 1985, pp. 99–106.

۴۵۵. بنگرید به منابع در پی‌نوشت ۴۴۷.

** اصل وجود مصحف امام علی(ع) در روایات شیعه و سنی آمده و علمای فریقین آن را قبول دارند. آن روایات می‌گوید که مصحف امام علی(ع) از نظر حجم و مقدار آیات و سوره‌ها چیزی از قرآن مورد دسترس امروز ما کم یا زیاد ندارد و تنها تفاوتش در این است که آیات و سوره‌ها را به ترتیب اولویت نزول آنها نوشته است. همچنین در حاشیه آیات، مطالبی تفسیری نوشته و سبب نزول و مکان و زمان نزول آیه را شرح داده است.

نک: البیان، خوئی (آیة‌الله)، سید ابوالقاسم، بی‌جا، انوار الهدی، چاپ هشتم، ۱۴۰۱ هـق، ص ۲۲۳. و نیز: سلامة القرآن من التحریف، محمدی، فتح‌الله، تهران، پیام آزادی، چاپ اول، ۱۴۲۰ هـق، ج ۱، ص ۶۰. و نیز: الشهید، معرفت، (آیة‌الله)، محمدهادی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۲ هـق، ج ۱، ص ۲۹۲. (ویراستار)

۴۵۶. مردم «الناس» در اصطلاحات امامی، یکی از واژگانی است که به مسلمانان غیرشیعه، اهل تسنن، اشاره دارد. کلینی، اصول، «کتاب فضل القرآن»، باب النوادر، ج ۴، صص ۴۴۳ــ۴۴، ش ۲۳.

۴۵۷. کلینی، اصول، همان‌جا، ش ۱۵؛ درمورد سفیان بن سمط بجلی کوفی، نک. طوسی، رجال، ص ۲۱۳، ش ۱۶۴؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، صص ۳۳۶ــ۳۷. درحدیث دیگری که إسناد آن به امام جعفر برمی‌گردد، از امامیه خواسته شده است که از قرائت قرآن أبی بن کعب پیروی کنند (کلینی، اصول، ج ۴، صص ۴۴۵ــ۴۶، ش ۲۷؛ درمورد أبی، مسألهٔ تفاوت‌های قرائت قرآن پس از تحمیل مصحف زید بن ثابت توسط عثمان و کتاب‌شناسی مربوط به آن، نک.

R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1947, vol. 1, pp. 34, 39, 54, 58, 75, 92; F. M. Pareja *et al.*, *Islamologie*, pp. 604f.

۴۵۸. گلدتسیهر مصحف علی را با کتب سری/ رمزی امامان که به غلط مصحف فاطمه می‌نامد اشتباه گرفته است، نک.

(*Die Richtungen*..., pp. 277–78).

۴۵۹. ابن‌بابویه، رساله الاعتقادات [ترجمهٔ فارسی ازحسنی، ص ۱۰۶ م.] (ترجمهٔ انگلیسی از علی‌اصغر آصف فیضی)،

A. A. A. Fyzee, *A Shi'ite Creed*, p. 85.

۴۶۰. ابن‌بابویه، رساله الاعتقادات (ترجمهٔ انگلیسی ازعلی‌اصغر آصف فیضی)،

A. A. A. Fyzee, *A Shi'ite Creed*, p. 86–87.

۴۶۱. نعمانی، المحکم و المتشابه، ص ۱۲؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۹۹. درمورد این تغییر در موضع امامیه نک.

E. Kohlberg, "Some notes...," pp. 212f.

۴۶۲. برای نمونه، شیخ مفید (۴۱۳/ ۱۰۲۲)، اوائل المقالات، صص ۵۴ــ۵۶ (ترجمهٔ فرانسه از د. سورده)،

(D. Sourdel, *L'Imâmisme vu par le cheikh al-Mufid*, pp. 73–75);

فضل بن حسن طبرسی (۵۴۸/ ۱۱۵۴)، مجمع البیان، ج ۱، صص ۱۵، ۳۰؛ مجلسی (۱۱۱۰/ ۱۶۹۹)، بحار الانوار، ج ۱۹، صص ۱۹ــ۲۰. دیدیم که شریف رضی (۴۰۶/ ۱۰۱۶)، عقل‌گرا و شاگرد شیخ مفید، چگونه سخنان صریح حضرت علی را دربارهٔ تحریف قرآن اصلی سانسور نمود (پی‌نوشت ۴۴۲).

۴۶۳. نک.

E. Kohlberg, "Some notes...," pp. 214f.

(مؤلف در صفحهٔ ۲۱۸ یادداشت ۹۹، به محمد تقی محدث نوری (م. ۱۹۰۵/۱۳۲۰) استناد می‌کند که ابن‌بابویه را متهم می‌کند که برای اولین بار احادیث ائمه را دربارهٔ تحریف قرآن کامل توسط اهل سنت انکار می‌کند).

۴۶۴. کافی است که اشاره شود که تا چه حد کار مصححان و مترجمان آثار کلینی و نعمانی که خود از عالمان دینی‌اند باید دشوار باشد وقتی با احادیثی که در اینجا مطرح شد خجالت خود را پنهان کنند. در برخی موارد با استفاده از روشی دلخواه می‌کوشند که آیات و سوره‌های اضافهٔ قرآن را شرح و تفسیر امامان جلوه دهند. در موارد دیگر بحث‌های بی‌پایان و دلبخواهی در توضیحات‌شان وجود دارد مبنی بر کیفیت إسناد این احادیث.

۴۶۵. نک. پی‌نوشت ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳. برای نقد تاریخی و سبک نک. محمود رامیار، تاریخ قرآن، صص ۱۶۷_۷۴.

۴۶۶. نک.

Th. Nöldeke, F. Schwally, *Geschichte des Qorans, vol. 2: Die Sammlung des Qorans* (Schwally), pp. 100–12.

نظریه‌ای را مطرح می‌کند که بر اساس آن چندین سوره، کوتاه شده‌اند، مثلاً سورهٔ نور (۲۴) شامل ۱۰۰ آیه بوده به جای ۶۴ آیهٔ کنونی، سورهٔ هجر (۱۵) دارای ۱۹۰ آیه بوده به جای ۹۹ آیه و سورهٔ احزاب (۳۳) که اینک دارای ۷۳ آیه است، اصلاً به بلندی سورهٔ بقره و شامل ۲۸۶ آیه بوده است.

۴۶۷. نک.

R. Blachère, *Introduction au Coran*, pp. 185–86.

۴۶۸. ابن شهرآشوب، مثالب النواصب، دست‌نوشته، کتابخانهٔ نصیری، لکنهو، پوشه ۴۳a (از م. شوشتریان که اجازه دادند به تصویر دست‌نوشته‌شان مراجعه کنیم بسیار سپاس‌گزاریم؛ صفحه‌گزاری از م. شوشتریان)؛ میرزا حسین نوری طبرسی (م. ۱۹۰۵/۱۳۲۰) هم این قطعه را در کتاب خود، فصل الخطاب فی تحریف الکتاب (چاپ سنگی، تهران، بی‌تا، صص ۱۵۶_۵۷)، از ابن‌شهرآشوب نقل نموده است.

۴۶۹. تهرانی، آقابزرگ، الذریعه، ج ۳، ص ۳۱۱، ش ۱۱۵۱، صص ۳۹۴_۹۵، ش ۱۴۱۵_۱۷، ج ۴، ص ۴۵۴، ش ۲۰۲۲ (۱ و ۲)؛ برای سایر منابع، نک.

E. Kohlberg, "Some Notes . . . ," p. 213.

۴۷۰. مجموعهٔ دست‌نوشتهٔ اهدایی سید محمد مشکوة به دانشگاه تهران، دست‌نوشته ش ۸۴۲ (ذریعه، ج ۴، ص ۴۵۴، ش ۲۰۲۲_۲). دست‌نوشتهٔ متعلق به میرزا حسین نوری طبرسی است که نام، امضا و یادداشت‌های او را در حواشی می‌توان دید و بی‌تردید در تهیهٔ کتاب فصل

الخطاب خود از آن بهره گرفته است. مؤلف در کتاب فصل الخطاب، بی‌شک به خاطر ترس از تهمت تکفیر از گرفتن موضع آشکار در مورد «قرآن امامان» پرهیز می‌کند. او اطلاعات را ارائه می‌کند ولی هرگز نتیجهٔ روشنی را اعلام نمی‌کند، حتی این هم او را از نکوهش تند فقها که او را متهم به ایجاد تردید دربارهٔ قرآن رسمی کردند، مصون نداشت (مثلاً شیخ محمود معرب تهرانی، کشف الارتیاب فی عدم تحریف کتاب رب‌الارباب، تهران، ۱۳۰۲/ ۱۸۶۴). آقابزرگ تهرانی، مؤلف ذریعه از شاگردان نوری طبرسی بود. او در کتاب نقد الطیف فی نفی التحریف عن القرآن الشریف، به دفاع از استاد خود می‌رود و می‌کوشد ثابت کند که نیت استاد این نبوده که کسی را دربارهٔ تمامیت قرآن به شک اندازد و تنها اشتباه او در انتخاب عنوانی بد بوده است (نک. ذریعه، ج ۲۴، ص ۲۷۸، ش ۱۴۳۳).

۴۷۱. متن زیر، «سورهٔ ولایت»، از دست‌نوشته‌ای است که توسط سنت کلر تیسدال کشف و به انگلیسی ترجمه گردیده (رک. پانوشت ۴۱۳) متن، کلیشه از متن اصلی، به هفت آیه تقسیم شده است با نام «سورهٔ ولایت»؛ به احتمال زیاد توسط فردی ایرانی نسخه‌برداری شده است زیرا بین خطوط ترجمهٔ فارسی (اگرچه همیشه به متن وفادار نیست) وجود دارد. غیر از قرآن امامان، می‌توان اشاره نمود که بنا بر نسخه‌برداران شیعی، نسخه‌ای که توسط سنت کلر تیسدال کشف گردیده، مشتمل بر سوره‌ای کامل است دارای هفت آیه به نام «سورهٔ ولایت» که توسط دشمنان شیعه از قرآن اصلی حذف شده است:

بسم الله الرحمن الرحیم. یا ایها الذین آمنوا آمنو بالنبی و بالولی الذین بعثنهما یهدیانکم الی صراطٍ مستقیم./ نبیٌ و ولیٌ بعدهما من بعد و انا علیم الکبیر/ انّ الذین یوفونا بعهد الله لهُم جنات النعیم/ و الذین اذا تلیت علیهم ایاتنا کانوا بایتنا مکذّبین/ انّ لهَم فی جهنم مقاماً عظیماً اذا ندی لهُم یوم القیامة این الظالمون المکذبون للمرسلین/ ماخلقهم المرسلین [هکذا، ساختار نامحتمل] الا بحق و ما کان الله لیظهرهم الی اجلٍ قریب/ و سبح بحمد ربك وعلیٌ من الشاهدین.

۴۷۲. بعدها، معجزاتی که توسط صوفیان انجام شد کمتر شگفت‌انگیز به نظر می‌رسید؛ چرا؟ زیرا چه براساس روند تاریخی، اجتماعی یا مذهبی «دینامیزم غیبی» یعنی اجرای عملی با ماهیت سحرآمیز، به صورت جهانی مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت. این حوزهٔ پژوهشی جالب است که ما را به منابع غیب‌باوری در اسلام می‌رساند؛ برای راهنمایی بیشتر برای پژوهش در این حوزه، در شاخه‌های گوناگون اسلام (متکلمان، فیلسوفان، محققان، فقیهان، عارفان، حوزه ادب، و غیره) نک.

T. Fahd, "Le Monde du sorcier en Islam," or his *La Divination arabe*; *La Magie arabe traditionnelle* (collective work), Paris, 1976; *L'Etrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, colloquium organized by the Association pour l'Avancement des Etudes Islamiques, under the direction of M. Arkoun, J. Le Goff, T. Fahd, and M. Rodinson, Paris, 1978; A. Kovalenko, *Les Concepts de magie et de sciences occultes en Islam*, doctoral thesis, Strassburg, 1979; and especially R. Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes*... (see also the superb summary of this work by Fritz Meier, "Bemerkungen zu einem grossen Buch," *Der Islam*, vol. 65, 1988, num. 2, pp. 282–300).

۴۷۳. بصائر، جزء ۴، باب ۱۲، ص ۲۰۸. باید توجه داشت که در باب بعدی (صص ۲۱۲ـ۱۶) بین اسم اعظم خداوند و علم الکتاب یک همسانی برقرار شده است؛ رک. قرآن، ۴۰:۲۷ و تفسیر کلاسیک در مورد این موضوع. در جای دیگر) همسانی بین اسم اعظم خداوند و کتب سری به عنوان یک کل برقرار گردیده (بصائر، جزء ۹، باب ۲۲، ص ۴۶۹، ش ۴). دربارهٔ تعداد حروف اسم اعظم خداوند و نیروی سحرآمیزآن، همچنین نک. کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب آنچه از اسم اعظم خدا با ائمه عطا شده است، ج ۱، صص ۳۳۴ـ۳۵.

۴۷۴. این حرف پنهان یادآور اسم ازلی خدای همیشه پنهان است که امام جعفر صادق با عباراتی مرموز، تقریباً کیهان‌زادی و غامض بدان اشاره دارد. امام صادق(ع) فرمود: [در آغاز] خدای تبارک و تعالی اسمی آفرید که صدای حرفی ندارد، به لفظ ادا نشود، تن و کالبد ندارد، به تشبیه موصوف نشود، به رنگی آمیخته نیست، ابعاد و اضلاع ندارد، حدود و اطراف از او دور گشته، حس توهم‌کننده به او دست نیابد، نهان است بی‌پرده، خدای آن را یک کلمه تمام قرار داد دارای چهار جزء مقارن که هیچ‌یک پیش از دیگری نیست، سپس سه اسم آن را که خلق به آن نیاز داشتند هویدا ساخت و یک اسم آن را نهان داشت و آن همان اسم مکنون و مخزون است، و آن سه اسمی که هویدا گشت ظاهرشان «الله» تبارک و تعالی است، و خدای سبحان برای هر اسمی از این اسماء چهار رکن مسخر فرمود که جمعاً ۱۲ رکن می‌شود، سپس در برابر هر رکنی ۳۰ اسم که به آنها منسوبند آفرید که آنها، رحمان رحیم، ملک، قدوس، خالق باری و مصور، حی قیوم، بی‌چرت و خواب و علیم، خبیر، سمیع، بصیر حکیم، عزیز، جبار، متکبر، علی، عظیم، مقتدر، قادر، سلام، مؤمن، مهیمن، منشی، بدیع، رفیع، جلیل، کریم، رزاق: زنده‌کننده، میراننده، باعث، وارث، می‌باشد. این اسماء با اسماء حسنی تا ۳۶۰ اسم کامل شود. فروع این سه اسم می‌باشند و آن سه ارکانند و آن یک اسم مکنون مخزون به سبب این اسمای سه‌گانه پنهان شده». کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب حدوث اسماء، ج ۱، صص ۱۵۱ـ۵۲، ش ۱؛ ابن‌بابویه، کتاب توحید، باب ۲۹، صص ۱۹۰ـ۹۱، ش ۳.

۴۷۵. درمورد جویره بن مُسهرعبدیٰ کوفی، نک. طوسی، رجال، ص ۳۷، ش ۴؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، صص ۱۶۹ـ۷۰.

۴۷۶. بصائر، جزء ۵، باب ۲، صص ۲۱۷ـ۲۱۹؛ همچنین بنگرید ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۷۱، صص ۴۶۷ـ۶۸، ش ۱۰ (حضرت علی می‌فرماید که اسم اعظم به سریانی است).

۴۷۷. دربارهٔ عمربن حنظله رک. پی‌نوشت ۱۳۵.

۴۷۸. بصائر، جزء ۴، باب ۱۲، باب نوادر، ص ۲۱۰، ش ۱. [مطابق متن انگلیسی، عمربن حنظله بخشی از اسم اعظم را شنیده بود و امام از او می‌خواهد که آن را فاش نسازد. م]. طبق حدیث امام جعفر صادق، سلمان فارسی اسم اعظم خداوند را آموخته بود (کشی، رجال، ص ۷؛ مفید، الاختصاص، ص ۱۱). دلالت بر این دارد که اسم ترسناک به مؤمنانی تعلیم داده شده بود که مخصوصاً آزموده/ امتحان شده بودند. آیا به این دلیل است که امام فرمود که اگر ابوذر غفاری آنچه را که سلمان فارسی می‌دانست آگاه می‌شد کافر می‌گشت (مقایسه کنید با مفید، الاختصاص، ص ۱۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۶، ص ۷۸۳)؟ طبق حدیث، سلمان و ابوذر هردو از شاگردان نزدیک امام علی بودند. سلمان نمونهٔ [مؤمن] روحانی باطنی و ابوذر نمونهٔ روحانی ظاهری است. دربارهٔ سایر نیروهای معجزه‌گر اسم اعظم، نک. کلینی، روضه، ج ۱، ص ۲۸۳ (نیروی زنده کردن مرده؛ طبق اشعری، مغیرة بن سعید عجلی (م. ۱۱۹/ ۷۳۷) از «غلات» شیعه که مدتی شاگرد امام پنجم بود، ادعا می‌کرد که با نیروی اسم اعظم می‌توانست مرده را زنده کند؛ به گفته او، خداوند جهان را با گفتن این نام خلق نموده است؛ اشعری، مقالات، تصحیح ریتر، صص ۷ و ۹؛ درباره او نک.

W. F. Tucker, "Rebels and Gnostics: al-Mughîra b. Sa'îd and the mughîriyya," *Arabica*, vol. 22, 1975, pp. 33–47), and vol. 2, p. 67 (قدرت متوقف نمودن زلزله).

دربارهٔ این مفهوم به طور کلی با اشاره به احادیث امامی، نک.

D. Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, all of chapter 5, pp. 85–94.

۴۷۹. بصائر، جزء ۴، باب ۴، صص ۱۷۴ـ۹۰؛ کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب ما عند الائمه من آیات الانبیاء، ج ۱، صص ۳۳۵ـ۳۶، ش ۴.

۴۸۰. بصائر، همان‌جا، اصول، همان‌جا؛ ابن‌عیاش، مقالات، صص ۵۶ـ۵۷.

۴۸۱. کلینی، اصول، همان، ج ۱، ص ۳۳۶، ش ۵؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۵۸، ص ۶۷۴، ش ۲۸.

۴۸۲. بصائر، همان؛ کلینی، همان، ش ۱، ۲.

۴۸۳. بصائر، همان؛ کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، «باب آیاتی که از پیغمبران نزد ائمه(ع) است،

ج ۱، صص ۳۳۷_۴۳؛ ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۱۷، صص ۷۱_۷۲، ش ۲ و مجلس ۴۸، ص ۲۸۹، ش ۱۰. این کالاها بخشی ازمیراث نبوی هستند و بخشی از وصیت امامان را تشکیل می‌دهند؛ نک. بحث پیشین،

U. Rubin, "Prophets and Progenitors in the Early Shî'a Tradition," pp. 46–48.

شیخ ایدمربن علی جلدکی کیمیادان شیعه (م. ۷۵۰یا ۷۶۱/ ۱۳۴۹ یا ۱۳۶۰) این اشیا که امامان آنها را نام برده‌اند شناسایی نموده قابل توجه‌ترین آنها محتویات «تابوت موسی» است با چندین نماد رمز کلید ارزشمند کیمیاگران، نک.

(cf. H. Corbin, *Alchimie comme art hiératique*, "Le Livre des Sept Statues d'Apollonios de Tyane commenté par Jaldakî," pp. 63–143, and especially pp. 80–82).

۴۸۴. بصائر، جزء ۳، باب ۵_۷، صص ۱۲۴_۳۰. امامان قادراند هم ازپیش‌گویی استفاده کنند و هم ازپیش‌بینی؛ احادیثی که «آینده‌بینی» را نقل می‌کنند «ملاحم» خوانده می‌شوند؛ نک. کلینی، روضه، ج ۲، صص ۹، ۲۳۰؛ ابن‌بابویه، امالی، صص ۶۳، ۱۱۸، ۱۳۴، ۱۴۰؛ ابن‌بابویه، نهج البلاغه، صص ۱۴۶، ۱۷۰، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۱، و غیره.

۴۸۵. بصائر، جزء ۶، باب ۲، صص ۲۶۶_۶۹.

۴۸۶. بصائر، همان؛ این اصطلاح قرآنی است و فقط یک بار به کار رفته است و آن هم در اشاره به داوود پادشاه است: «و پادشاهی‌اش را استوار کردیم و او را حکمت و خطابهٔ فیصله‌دهنده دادیم» سورهٔ ص/ ۲۰. این اصطلاح را «داوری عادلانه» *l'art de prononcer des jugements* (Masson)، حکمیت عادلانه ,*l'art d'arbitrer* (Blachère)" فصاحت کلام، "*l'éloquence*" (Kasimirski) ترجمه نموده‌اند؛ قرآن هیچ توضیحی دربارهٔ این اصطلاح نمی‌دهد. معنای تحت‌اللفظی آن قدرت یا نیروی کلام و یا بیان است. اگرچه امامان جزئیات بیشتری ارائه نمی‌کنند، به نظرمی‌رسد که این عبارت به معنای «هنر داوری یا حکمیت» است زیرا در برخی احادیث این عبارت با واژه‌های «وصایا و قضایا» همراه است، (نک. بصائر، همان، ش ۷ و ۱۵)، همچنین می‌توان آن را به عنوان «سخن مؤثر» دانست، که عمل خارق‌العاده‌ای است در سنت‌های سری.

۴۸۷. بصائر، جزء ۵، باب‌های ۱۰_۱۲، صص ۲۳۴_۵۳.

۴۸۸. بصائر، جزء ۵، باب‌های ۱۶_۱۷، صص ۲۵۹_۶۱؛ همچنین بنگرید، ابن‌بابویه، علل، ج ۱، باب ۱۳۹، صص ۱۷۳_۱۷۴؛ ابن‌بابویه، عیون، ج ۲، باب ۵۳، ص ۲۲۷؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۳۲، ص ۳۲۷، ش ۷؛ ج ۲، باب ۳۸، ص ۳۸۴، ش ۱؛ نهج البلاغه، ص

۵۵؛ برای خواندن فکر اصطلاح معمول این است «فقال لمبتدئ» یعنی، امام به شاگردش فرمود، نیازی به پرسیدن شاگرد نبود زیرا امام فکر او را «خواند».

۴۸۹. بصائر، جزء ۷، باب‌های ۱۱ــ۱۳، صص ۳۳۳ــ۴۱؛ همچنین ابن‌بابویه، عیون، ج ۲، ص ۲۲۷.

۴۹۰. بصائر، جزء ۷، باب‌های ۱۴ــ۱۶، صص ۳۴۱ــ۵۴؛ مسخ‌شده‌ها اغلب تجسد دشمنان امامان هستند؛ نک. همچنین کلینی، روضه، ج ۱، ص ۲۸۵، و ج ۲، ص ۳۷ (تجسد عثمان و امویان)؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۳۸۷ (دشمنان امامان)؛ ابن‌بابویه، عیون، ج ۱، باب ۲۷، ص ۲۷۱؛ نک. پی‌نوشت ۲۱۴؛ درمورد تناسخ و دگردیسی در اسلام و کتاب‌شناسی مربوط در این موضوع نک.

G. Monnot, "La transmigration et l'immortalité," *Islam et religions*, pp. 279–95.

۴۹۱. بصائر، جزء ۲، باب ۱۸، صص ۹۵ــ۱۰۳؛ کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب جن نزد ائمه آیند و مسائل دینی خود را بپرسند و در کارهای خود به آنها روی آورند، ج ۲، ۲۴۲ــ۴۶.

۴۹۲. بصائر، جزء ۵، باب ۱۳، صص ۲۵۳ــ۵۷ و جزء ۱۰، صص ۵۰۱ــ۴.

۴۹۳. همچنان‌که پیشتر اشاره شد، این نکته اساساً به ملاقات پیامبران و اولیا و به خصوص حضرت محمد می‌پردازد؛ امامان می‌توانند دشمنان ازدنیارفته‌شان را ببینند و آنها را به دیگران بنمایانند؛ بنگرید به مورد معاویه خلیفهٔ اموی که امام پنجم و ششم و شاگردان‌شان او را به صورت تشنه و در زنجیر در بیابان سرگشته یافتند، بصائر، جزء ۶، باب ۷، صص ۲۸۴ــ۸۶.

۴۹۳ب. بصائر، جزء ۱۰، باب ۱۵، صص ۴۹۴ــ۹۵.

۴۹۴. بصائر، جزء ۶، باب‌های ۳ــ۴، صص ۲۶۹ــ۷۴.

۴۹۵. بصائر، همان، صص ۲۷۰ــ۷۱، [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، صص ۳۸ــ۹ م.]؛ دربارهٔ ابوبصیر، نک. پی‌نوشت ۱۸۲ (توجه کنید که یکی از سه شاگرد امام جعفر به همین کنیه نابینا، المکفوف، بود؛ نک. همان، ص، ۲۷۲ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، ص ۴۳ م.]؛ امام او را شفا داد اما به خاطر اینکه نیروی معجزه‌گر او شناخته نشود، بینایی چشمان او را پس گرفت).

۴۹۶. بصائر؛ جزء ۸، باب ۱۲، صص ۳۹۷ــ۴۰۱.

۴۹۷. دربارهٔ فال با پرنده و علم پیش‌گویی زمین درمیان اعراب نک.

T. Fahd, *La Divination arabe*, pp. 403f and 432f.

کاربرد واژهٔ علم و علما در این زمینه بار دیگر ترجمه‌ای که در این پژوهش استفاده نموده‌ایم، تأیید می‌کند: علم/ علم رازآشنایی، عالِم، ج علما، عالم رازآشنا (البته درمتن امامیان نخستین).

۴۹۸. مقایسهٔ شب و روز در توضیحات یمانی و امام ششم تسکین‌بخش به نظر نمی‌رسد؛ آیا باید فال‌گیری یمانی را «جادوی سیاه» دانست و عمل امام را «جادوی سفید»؟

۴۹۹. بصائر، همان، ص ۴۰۱، ش ۱۴ و ۱۵ [ترجمهٔ فارسی، ج ۲، صص ۴۷۹ــ۸۰ م].
۵۰۰. بصائر، جزء ۸، باب ۱۳، صص ۴۰۲ــ۷.
۵۰۱. بصائر، جزء ۸، باب ۱۵، ص ۴۰۹. ابن‌قولویه قمی، کامل الزیارات، صص ۷۱ــ۷۲.
۵۰۲. امام کاظم(ع)، می‌فرماید: نَحْنُ فِی الْعِلْمِ وَ الشَّجَاعَة سَوَاءٌ وَ فِی الْعَطَایَا عَلَی قَدْرِ مَا نُؤْمَرُ، «ما درعلم و شجاعت یکسان هستیم و در بخشیدن (علم و مال) به هر اندازه که دستور داریم، می‌بخشیم. بصائر، جزء ۱۰، باب ۸. امام جعفر صادق فرمود: بعضی از ائمه از بعضی دیگر داناترند، بصائر، جزء ۱۰، باب ۷.
برای دید دیگر از این حدیث، نک.

E. Kohlberg, "Imam and Community…," p. 30.

۵۰۳. ذوالقرنین (قرآن، کهف/ ۸۳ــ۹۸) به خصوص درمیان سامیان به عنوان نماد قدرت شناخته شده بود هم در سطح مادی و هم در سطح معنوی؛ افسانهٔ او با افسانهٔ اسکندر مقدونی شناسایی می‌شود که در نسخهٔ سریانی شبه Callisthenes و ژاک ساروج محفوظ مانده است. نک.

A. W. Budge, *The History of Alexander the Great, being the Syrian Version of the Pseudo-Calisthenes*, Cambridge, 1889; M. S. Southgate, "Alexander in the works of Persian and Arab Historians of the Islamic area" in *Iskandarnamah, a Persian Medieval Alexander Romance*, English trans. by M. S. Southgate, New York, 1978; Ch. H. de Fouchécour, *Moralia*, part 4.1.0, pp. 69–73.

موضوعات سفر به غرب و شرق، به چشمهٔ آب حیات که در مرکز تاریکی قرار دارد، شرح‌ها و اعمال شگفت‌انگیز جادویی، همهٔ گزارشاتی که در سفرهای عرفانی و سیرو سلوک معمول است در این اثر موجودند.

۵۰۴. این ایده‌ها توسط افراط‌گرایان سبائیه و بیانیه نیز اظهار شده است. نک.

Shahrastânî, *Livre des religions*, p. 510, and note 18 (by D. Gimaret) from the same page.

۵۰۵. بصائر، جزء ۹، باب ۱، صص ۴۱۹ــ۲۳.
۵۰۶. بصائر، ص ۴۲۱، ش ۱۰. نک. بخش II–3، دربارهٔ «دیدن با یا در دل».
۵۰۷. بصائر، ص ۴۲۲؛ شاگردی که سؤال می‌پرسد خالد بن نویه کوفی است که با تعلیمات امام هفتم، موسی کاظم آشنا بود؛ دربارهٔ او نک. نجاشی، رجال، نمایه؛ طوسی، رجال، ص ۱۸۶، ش ۷ و ص ۳۴۹، ش ۱؛ تفرشی، نقد الرجال، نمایه؛ استرآبادی «صاحب رجال»، منهج المقال (یا رجال کبیر)، نمایه؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۲۹۳.
۵۰۸. این حدیث مبهم باقی مانده است و به نظر می‌رسد هدفی دوگانه داشته باشد. هدف اول

اینکه ثابت کند که پیامبر به نوعی «سحر» توسل جسته بود (سحر کرامتی، معجزه‌ای از نقطه نظر امامیه) از آنجا که حرف ابوبکر را تأیید می‌کند. هدف دوم به طور ضمنی متهم کردن ابوبکر به بی‌حرمتی به پیامبر است، از آنجا که مفهوم سحر (به مفهوم سحر جادویی) توسط قرآن محکوم شده است.

۵۰۹. ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۴۹، حدیث حبابه و البیه، ج ۲، صص ۵۳۶ـ۳۷.

۵۱۰. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۴، صص ۱۲۹ـ۳۱، ش ۱۸؛ گویند که سپس امام خرمایی را از درختی که به صورت معجزه به وجود آمده بود چید و آن را دو نیمه کرد و از آن پوستهٔ سفید و نازکی را گرفت که بر آن دو سطر نوشته شده بود: (به این ترتیب که) سطر اوّل جمله: «لا إله إلّا الله، محمّد رسول‌الله». و سطر دوم این جملات:

«همانا شمار ماه‌ها نزد خداوند دوازده ماه است در کتاب خدا از روزی که آسمان‌ها و زمین را آفرید که چهار ماه از آنها حرام است؛ آن دین مستقیم همین است یعنی امیرالمؤمنین علیّ ابن ابی‌طالب، حسن بن علیّ، حسین بن علیّ، علیّ بن الحسین، (نام دوازده امام(ع) الی آخر)... سپس آن حضرت فرمود این (دو سطر) دو هزار سال پیش از اینکه خداوند آدم را بیافریند در این (پوسته نازک) نوشته شده است. [ترجمهٔ فارسی از غفاری، ص ۱۲۷م.].

۵۱۱. ابن‌بابویه، امالی، «مجلس» ۲۹، صص ۱۴۸ـ۴۹، ش ۱۹؛ ابن‌بابویه، عیون، ج ۱، باب ۸، صص ۹۵ـ۹۶، ش ۱.

۵۱۲. معلی بن خنیس ابوعبدالله مدنی کوفی مولی (غلام) و شاگرد امام ششم؛ مدتی پیرو مغیرة بن سعد غالی بود (نک. پی‌نوشت ۴۷۸)؛ رک. نجاشی، رجال، نمایه؛ طوسی، رجال، ص ۳۱۰، ش ۴۹۷؛ مامقانی، تنقیه المقال، نمایه.

۵۱۳. کلینی، روضه، ج ۲، ص ۱۶۶.

۵۱۴. «انّ اصل الحساب حق و لکن لا یعلم ذالك الّا من عِلِم موالید الخلق کُلّهم» کلینی، روضه، ج ۲، صص ۱۹۶ـ۹۷.

۵۱۵. کلینی، روضه، ج ۲، ص ۱۶۷.

۵۱۶. عبدالرحمن بن سیابه/ عبدالرحمن بن حجاج بجلی کوفی، مولی و شاگرد امام ششم، رک. طوسی، رجال، ص ۲۳۰، ش ۱۲۰؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، ص ۴۵۱.

۵۱۷. همانند همهٔ موارد ستاره‌شناسی باستانی و سنتی، ستاره‌شناسی امامی هم ترکیبی است از عناصر علمی و اسطوره‌ای.

۵۱۸. کلینی، روضه، ج ۱، ص ۲۷۹ـ۸۰ [ترجمهٔ فارسی از رسول محلاتی. م.]. دربارهٔ نگاه

مثبت امامیهٔ نخستین به علم نجوم، نک. ابن‌طاووس، فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم، نجف، ۱۳۶۸/ ۱۹۴۹. ۵۱۹

۵۱۹. رک. قرآن، انعام/ ۹۷ «و نیز اوست که چراغ ستارگان را برای ره‌یابی شما در تاریکی‌های بیابان و دریا قرار داده است. همانا ما آیات خود را برای مردم دانا به تفصیل بیان کردیم».

۵۲۰. أيُّها النّاسُ، إيّاكمْ وَ تَعَلُّمَ النُّجُومِ إلّا ما يُهْتَدى بِهِ فى بَرٍّ أوْ بَحْر. فَإنَّها تَدْعُو إلَى الْكِهانَة، وَ الْمُنَجِّمُ كالْكاهِنِ، وَ الْكاهِنُ كالسّاحِرِ، وَ السّاحِرُ كالْكافِرِ، وَ الكافِرُ فِى النّارِ. سيرُوا عَلَى اسْمِ الله. نهج البلاغه، خطبه ۷۸، ص ۱۷۷. (باید بار دیگر به خاطر داشت که این اثر گردآوردهٔ شریف رضی است متعلق به مکتب عقلی ـ کلامی ـ فقهی).

۵۲۱. اللّهُمَّ لا طَيْرَ إلّا طَيْرُك وَ لا ضَيْرَ إلّا ضَيْرُك وَ لا خَيْرَ إلّا خَيْرُك وَ لا إلَهَ غَيْرُك، ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۶۴، ص ۴۱۶، ش ۱۶، شریف رضی، که این حدیث را نقل می‌کند، جملهٔ آخر را آنجا که امام «پیش‌گویی دینی/ مقدسی» را شاهد است حذف می‌کند، رک. نهج البلاغه، ص ۱۷۷.

۵۲۲. نقش اساسی آموزه‌های امامان در تعیین علوم رمزی و سری اسلام، اگرچه به اندازهٔ کافی مورد بررسی قرار نگرفته است، با این حال غیر قابل انکار است. تقریباً تمام رساله‌های جَفر (علوم اسرارآمیز) به امام جعفر صادق منسوب‌اند، نک.

Brockelmann, *GAL*, s.v. F. Sezgin, *GAS*, vol. 4, s. v.;

در مورد این موضوع نک.

P. Lory, “La science des lettres en terre d’Islam: le chiffre, la lettre, l’Oeuvre”;

همچنین رک. به پژوهش‌هایی که در پی‌نوشت ۴۲۷ نقل ذکر شده‌اند؛ در مورد کیمیا، نک. آثار و پژوهش‌هایی که توسط پ. کراوس P. Kraus، ای. جی. هلمیارد، E. J. Holmyard و پ. لوری، P. Lory استناد شده است. (نک. به کتاب‌شناسی).

فصل ۴
وجود ماورای فیزیکی امام

شما مانند ستارگان آسمان هستید، وقتی ستاره‌ای غروب می‌کند، ستارهٔ دیگری طلوع می‌کند تا روز قیامت.

رسول اکرم(ص)

پس از وجود پیشینی و وجود فیزیکی امام، منطقی است که پساوجود او را هم انتظار داشت؛ امام حتی پس از رحلت از جهان مادی/ فیزیکی به زندگی خود ادامه می‌دهد. امام علی فرمود: یَمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنَّا وَ لَيْسَ بِمَيِّتٍ». [۵۲۳] معصومین را پس از وفات به جهان فرا حسی می‌برند، آنجا که در «خیمه‌های نقره‌ای» زندگی می‌کنند و مریدان‌شان می‌توانند به زیارت/ ملاقات آنها بروند. [۵۲۴] هر شب جمعه (یا به عبارت دیگر، «هر صبح» یا «هر روز») معصومین در خانهٔ آسمانی خود، کردار مؤمنان را خواهند دید. [۵۲۵]

تصور غالب آمدن امام بر مرگ به طور کامل تحت سلطهٔ امام غایب، ناجی آخر زمان است. امام دوازدهم، فناناپذیر و لایزال نیست و چنین مفهومی حتی قابل تصور هم نیست زیرا، تنها خداوند فناناپذیر و لایزال است، اما خداوند به او زندگی طولانی شگفت‌انگیزی اعطا کرده است تا بتواند رسالت فرجام‌خواهانهٔ خود را انجام دهد. به این دلیل است که فصل چهارم این پژوهش/ اثر «وجود ماورای فیزیکی امام» نامیده شده است. مهدویت امامیه و شیعه، غیبت و پیامدهای تاریخی آن، شخص امام غایب و برخی از جنبه‌های شخصی او در چند اثر پیشین بررسی شده است. [۵۲۶]

برای اجتناب از تکرار و برای پایبندی به مسأله همان‌گونه که مطرح شده است، ما خودمان را به جنبه‌های متألهانه به معنای «باطنی» یا «غیبی» وجود ماورای طبیعی امام غایب که تا به حال ناشناخته باقی مانده‌اند، محدود می‌کنیم.[۵۲۷] پیش از آن، به هر حال، مفید است که نگاهی کنیم به یک نکتهٔ تاریخ اعتقادی که هنوز توجه لازم را به دست نیاورده است.

۱.۴ نظر امامیه دربارهٔ قدمت اطلاعات

همان‌گونه که می‌دانیم، بنا برمنابع، اولین غیبت محمد بن حسن عسکری (مهدی(عج)) زمانی شروع شد که او هنوز کودکی بیش نبود. این غیبت از سال ۲۶۰/ ۸۷۴ نزدیک ۷۰ سال به طول انجامید. در دوران این غیبت، امام از طریق چهار نماینده (سفیر/ نائب/ وکیل) با پیروان خود در تماس بود. این غیبت را به عنوان (غیبت اول) یا غیبت صغری می‌نامند. سپس در سال ۳۲۹/ ۹۴۱ غیبت دوم یا غیبت کبری آغاز گردید. این غیبت تا به امروز و تا آخرالزمان و هنگام بازگشت مهدی(عج) برای برقرار کردن عدل روی زمین ادامه دارد.[۵۲۸] اطلاعات دربارهٔ مهدی امامیه، هویت او، نام او، و این واقعیت که او فرزند امام یازدهم است و بنابراین امام دوازدهم، و همچنین اطلاعات دربارهٔ غیبت او در منابعی گزارش شده که متعلق به دورهٔ بعد از غیبت اول هستند. از نظر تاریخی می‌توان نتیجه‌گیری کرد که مفهوم غیبت (که لااقل از زمان کیسانیّه هست، که آن را برای محمد بن حنفیه به کار بردند، وجود داشته است) نسبتاً دیر مورد استفادهٔ شیعیان قرار گرفت. امامیه آن را برای امام دوازدهم به کار بردند از این رو از قرن چهارم/ دهم دوازده‌امامی نامیده شدند.[۵۲۹] شرایط سختی که با غیبت به وجود آمد عملاً امامیه را وادار نمود که سپس، ایده‌هایی را راجع به تعداد امامان و سرنوشت آخرین امام اظهار کنند. اما آنچه برای تاریخ‌نگاران مدرک ابتکار بعد از اتفاق [غیبت] محسوب می‌شود، برای مؤمنان نشان و ویژگی از پیش تعیین‌شدهٔ تعداد امامان و هویت مهدی است.

هدف ما در اینجا، تحلیل این نکته است که چگونه امامیه، قدمت اطلاعات مربوط به امام دوازدهم را ثابت می‌کند. از این منظر، همه چیز پیچیده‌تر از آن است که به نظر می‌آید. تردید دربارهٔ اصالت عقیدهٔ غیبت و تعداد امامان چیز جدیدی نیست.

سرنوشت اسرارآمیز فرزند امام یازدهم، خانوادهٔ شیعهٔ نخستین را به چندین شاخه تقسیم کرد؛ برخی بر این نظر بودند که این فرزند امام در کودکی وفات یافت؛ برخی باور داشتند که او زنده مانده و در سن پیری وفات یافته است؛ برخی دیگر وجود او را تماماً منکر شدند و بر این نظر بودند که امام حسن عسکری اصلاً فرزندی نداشته است، و الی آخر.[۵۳۰] فقط اقلیت کوچکی از این ایده دفاع می‌کردند که فرزند امام یازدهم زنده بوده و اینکه او مهدی غایب است و در آخرالزمان ظهور می‌کند؛ ایده‌ای که بعدها، اساساً در نتیجهٔ تلاش‌های نعمانی و ابن‌بابویه، مورد قبول همهٔ امامیه واقع شد؛ به این موضوع بازمی‌گردیم.

اول، اصطلاح فنی این عقیده بی‌تردید متعلق به دوره‌ای بعدتر از غیبت است. خود امامان دربارهٔ شیعهٔ ما (شیعتنا)، یا (مؤمنین) صحبت می‌کنند. ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴/ ۹۳۵ـ۳۶) واژهٔ «قطعیه» را در مقابل «واقفیه» برای آنهایی به کار می‌برد که به رحلت امام موسی کاظم(ع) به عنوان آخرین امام باور داشتند. او این واژه را به کسانی تعمیم می‌دهد که، از آن زمان به بعد، به رشتهٔ امامت تا محمد بن حسن عسکری قائل بودند. اشعری در ادامه این گروه را با اصطلاح کلی رافضه، (ج. روافض) نام می‌برد که اولین فرقه از آنها (که هنوز هم قطعیه خوانده می‌شوند) بیست و چهارمین گروه قائل به غیبت بودند که اشعری استثنائاً واژهٔ امامیه را برای آنها به کار می‌برد.[۵۳۱] پیش از او، ناشی اکبر[۵۳۲] کسانی را که مطلقاً به رحلت امام موسی بن جعفر قائل بودند «قطعیه» می‌خواند.[۵۳۳] اصطلاح «اثنی‌عشریه» در فهرست ابن‌ندیم (م. ۳۸۰/ ۹۹۰) یافت نمی‌شود، اگرچه عبدالقاهر بغدادی (م. ۴۲۹/ ۱۰۳۷) از آن برای نام بردن گروهی از امامیه استفاده می‌کند؛ منظور او از اثنی‌عشریه به طور مشخص قطعیه بود که رشتهٔ امامت را تا محمد بن حسن عسکری ادامه دادند.[۵۳۴] بنابراین هم‌معنایی بین امامیه و اثنی‌عشری تدریجی بود.[۵۳۵]

دوم، اطلاعات راجع به تعداد امامان، امام دوازدهم، دو غیبت و بازگشت پیروزمندانهٔ مهدی(عج) در منابع متعلق به دورهٔ بعد از اولین غیبت آمده است. از میان نویسندگان بزرگ سنت «باطنی ـ فرا عقلانی» کلینی را ذکر می‌کنیم که در سال ۳۲۹/

۹۴۰، سال آغاز غیبت کبری وفات یافت و کتاب اصول من الکافی خود را در دوران غیبت صغری نوشت؛ نعمانی ابن‌ابی‌زینب (متوفی حدود ۳۴۵ یا ۳۶۰/ ۹۵۶ یا ۹۷۱) مؤلف کتاب الغیبه است؛ جعفر‌بن محمد ابن‌قولویه قمی (م. ۳۶۹/ ۹۷۹) کامل الزیارات را نوشت؛ علی بن محمد خزاز رازی قمی (متوفی نیمهٔ دوم قرن چهارم/ دهم) مؤلف کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی‌عشر است؛ ابن‌بابویه (م. ۳۸۱/ ۹۹۱) به خصوص در کمال الدین خود، به نظر می‌رسد، مهم‌ترین اطلاعات را از پیشینیان خود جمع‌آوری کرده است و در آخر، احمد بن محمد بن عیاش جوهری (م. ۴۰۱/ ۱۱۰۱) مؤلف مقتضب الاثر فی النص علی الائمهٔ الاثنی‌عشر است.[۵۳۶] به نظر می‌رسد که این نویسندگان، به طرق گوناگون، اطلاعات اولیه را استفاده کرده‌اند تا قدمت و اصالت اطلاعات خود را ثابت کنند. دو تن از بزرگترین گردآورندگان پیش ازغیبت، صفّار قمی (م. ۲۹۰/ ۹۰۳) در بصائر الدرجات خود، و یکی ازمعلمان حدیث او، ابوجعفر احمد بن محمد برقی (م. ۲۷۴/ ۸۸۷ یا ۲۸۰/ ۹۳) در کتاب محاسن خود هیچ اطلاعاتی دربارهٔ موضوع مورد بحث ما در اینجا، ارائه نمی‌کنند.[۵۳۷] با وجود این، همان‌گونه که خواهیم دید، نویسندگان بعدی از نام آنها استفاده کردند.

موضوع «غیبت» درمیان اطرافیان امامان به خوبی شناخته شده بود. کتب مرجع شناسی شیعه چند اثر را که توسط اطرافیان امامان دربارهٔ غیبت مهدی(عج) نوشته شده، نام می‌برند. تقریباً تمام این نوشته‌ها از بین رفته، اگرچه قسمت‌هایی از محتوای این آثار توسط نویسندگان بعدی، مانند کلینی، نعمانی و ابن‌بابویه جمع‌آوری و گزارش شده است. درمیان نخستین گردآورندگان، شیعیان واقفیه بودند (که مدعی بودند فلان امام مهدی است، و اینکه او نمرده است بلکه غیبت کرده و بعداً به عنوان قائم ظهور می‌کند) از جمله:

ابراهیم بن صالح انماطی کوفی، ازپیروان امام محمد باقر (متوفی حدود ۱۱۵/ ۷۳۳ـ۳۴) که امام باقر را مهدی غایب می‌دانست و کتابی با نام کتاب الغیبه نوشت.[۵۳۸]

علی بن حسن طاطاری طائی (م. ۱۸۳/ ۷۹۹) ازپیروان امام هفتم، موسی کاظم، و مؤلف کتاب الغیبه.[۵۳۹]

حسن بن محمد بن سماعه، از شاگردان علی بن حسن طاطاری طائی، که همانند استادش به غیبت امام هفتم قائل بود. او مؤلف کتابی بود با نام کتاب الغیبه که یکی از منابع مورد استفادهٔ کلینی است.[۵۴۰]

حسن بن علی بطائنی کوفی از پیروان امام هشتم (م.۸۰۸/۲۰۳) و احتمالاً از واقفیان این امام، همان‌گونه که پدر او، علی بطائنی بود، کتاب او هم کتاب الغیبه نام دارد.[۵۴۱]

ابوسعید عباد بن یعقوب عصفوری (م. ۸۶۴/۲۵۰) از هم‌روزگاران امام دهم و یازدهم که گویا اول زیدی بوده و بعد به امامیه گرویده، مؤلف کتاب که جزو کتب اصول اربعمأئه شد؛ او دربارهٔ یازده امام می‌گوید و بدون ذکر نام آنها امام یازدهم را منجی موعود می‌داند. نام او جزو اِسناد و راویان حدیث در آثار کلینی، نعمانی و ابن‌بابویه است.[۵۴۲]

و کسانی که از میان قطعیان به امامیه گرویدند:

حسن بن محبوب سرّاد کوفی (م.۸۳۸/۲۲۴)، از شاگردان امام هشتم و مؤلف کتاب الغیبه که با نام المشیخه نیز معروف است. المشیخه یکی از منابعی است که در مورد موضوع غیبت مهدی(عج) مورد استفادهٔ نویسندگان بعدی قرار گرفته است.[۵۴۳]

محمد بن المثنی حَضرَمی (قرن سوم/ نهم)، مؤلف کتاب که جزو اصول اربعه مائه شد، حدیثی از امام جعفر روایت می‌کند که بنا بر آن، تعداد امامان پس از پیامبر هفت نفرند و آخرین آنها مهدی است.[۵۴۴]

علی بن مهزیار اهوازی، صحابی امام نهم و دهم (م. ۸۳۵/۲۲۰ و ۸۶۸/۲۵۴ به ترتیب) مؤلف کتاب ملاحم و کتاب القائم؛ نام او به کرّات در سلسلهٔ راویان حدیث (با ماهیت مهدویت) در آثار کلینی و ابن‌بابویه ذکر شده است.[۵۴۵]

فضل بن شاذان نیشابوری (م. ۸۷۳/۲۶۰) از شاگردان امام یازدهم و دانشمند بلندآوازهٔ شیعی، مؤلف کتاب الغیبه؛ او از مراجع مهم برای نویسندگان بعدی است.[۵۴۶]

در آخر باید ابراهیم بن اسحاق احمدی نهاوندی (اواخر قرن سوم/ نهم) را نام برد، وی هم‌روزگار امام یازدهم و مؤلف کتاب الغیبه است که یکی از منابع نعمانی بود.[۵۴۷]

بررسی دقیق اِسناد گردآورندگان بزرگ از زمان بعد از غیبت، تلاش پرثمری معلوم می‌شود. مثلاً، می‌بینیم که بخش‌هایی و گاهی تمام یک رساله را به مجموعه‌ای نظام‌مند الحاق کرده‌اند. این چنین است مورد کتاب النصره نوشتهٔ علی بن احمد علوی واقفی که در کتاب الغیبة شیخ طوسی الحاق شده است؛ مؤلف حدود چهل حدیث [با موضوع] «مهدویت» را نقل می‌کند که تعداد امامان از هفت نفر بیشتر نیست، آن‌گونه که از واقفی امام موسی کاظم انتظار است.[۵۴۸] همچنین کتاب الحجه فی ابطاء القائم نوشتهٔ محمد بن بحر رُهنی شیبانی (نیمهٔ دوم قرن سوم/ نهم تا آغاز قرن بعدی، یعنی بعد از ۲۶۰/ ۸۷۴) که توسط ابن‌بابویه الحاق کتاب کمال الدین و توسط طوسی الحاق کتاب الغیبه گردید. رُهنی که مرتب به دیدار امام دهم می‌رفت اشاره به این واقعیت دارد که تعداد امامان دوازده نفرند و می‌گوید که مهدی نوهٔ معلم اوست.[۵۴۹] بنا بر نظر ابن‌بابویه و طوسی، امام دهم هویت مهدی(عج) را به شاگردان خود آشکار کرده بود. بررسی دقیق اِسناد احادیث «مهدویت» گویای چیز دیگری است. دیدیم که در مجموعه‌های ابوجعفر برقی و صفّار قمی تعداد اندکی حدیث دربارهٔ تعداد امامان یا هویت و یا سرنوشت مهدی گزارش شده است. به هر حال، نام این دو در اِسناد چند حدیث که به این موضوع اشاره می‌کنند در آثار کلینی، نعمانی، یا ابن‌بابویه به کرّات به چشم می‌خورد. گونه‌ای که این مجموعه‌ها سازمان داده شده‌اند، دلالت بر این دارد که مؤلفان آنها می‌کوشیده‌اند تا با توسل به فریضهٔ تقیّه (نک. مبحث بعدتر) این تناقضات را حل و فصل کنند که یکی از اهداف اساسی مشخص شدهٔ آن دقیقاً حفاظت از هویت مهدی(ع) است. در آثار کلینی و ابن‌بابویه احادیث فراوانی مربوط به تعداد امامان یا هویت قائم حاوی درخواست احتیاط وجود دارد. آثار نعمانی و ابن‌عیاش با مقدمه‌ای کامل در مورد تقیّه آغاز می‌شوند که ظاهراً با تلاشی برای قانع کردن خواننده همهٔ مطالب مربوط به دوازده امام با مُهر رازداری علامت‌گذاری شده است. جالب توجه است که در هیچ‌یک از احادیث باب اول اثر نعمانی ذکری از مهدی نیست، بلکه حاوی احادیث عمومی مربوط به ماهیت مقدس تقیّه است؛ اما با توجه به جایگاه این باب در آغاز کتاب و پس از مقدمهٔ

تفصیلی مؤلف بر موضوع، خواننده ناخودآگاه به این سو سوق داده می‌شود که مهدی(عج)، غیبت او و «تقیّه» را به هم ربط دهد. شخصیت مُنجی اسلامی و روایات مربوط به نقش رعب‌آور او در پاک‌سازی خونین جهان و برپایی دوبارهٔ عدالت بر همگان روشن بود. اضطرابی که این روایات با اصالت شیعی در قدرت‌های بنی‌امیه و به‌خصوص عباسیان ایجاد کرد مشخص است. همهٔ نهضت‌های مهدی‌باور مورد اذیت و آزار قرار گرفتند و همهٔ شورشیان با خون‌ریزی سرکوب شدند. شیعیان با رهبری امامان، با وجود انفعال سیاسی، شدیداً تحت نظر بودند. بنا بر منطق شیعی، برای حفظ جان مهدی که آخرین امام است، ضروری است که هم تعداد امامان و هم آنچه که هویت مهدی را، تا زمان ایمنی کامل او یعنی تا زمان غیبت، آشکار کند، پنهان داشته شود. وقتی از این منظر بنگریم، عناصر متضاد به عنوان «تاکتیک»های مختلف برای ردگم کردن هستند تا برحسب نیاز امر [امام]، مورد استفاده قرار گیرند. هر چیزی که بخواهد نشان دهد برخی حقایق تاریخی بعد از اتفاق، اجبار به پذیرفتن این آموزه‌ها شود، از طرف امامیه به عنوان یکی از چندین جنبهٔ تقیّه دربارهٔ تعداد امامان و هویت مهدی(عج) آخرین امام، ارائه می‌شود. بنابراین، از آنجا که یکی از تاکتیک‌های اولیه که باید اتخاذ شود مغشوش کردن حقایق است، نویسندگان نخستین واقفیان یکی از امامان پیشین را جزو خود به شمار آوردند. امامان شماره‌های مختلفی را برای تعداد امامان به کار برده‌اند: پنج (انماطی، کتاب الغیبه)، هفت (کتاب الغیبه نوشتهٔ حسن بن محمد سماعه؛ کتاب، اثر محمد بن مثنی حَضرَمی)، هشت (بنا بر نظر دو بطائنی)، یازده (کتاب عصفوری)، دوازده (بنا بر کتاب سلیمان بن قیس، که اصالت آن مورد تردید است، و بصائر الدرجات صفّار قمی).

از سوی دیگر، و به همین دلایل، امامان فرموده‌اند که هرکدام از آنها می‌تواند مهدی، قائم، باشد (کسی که به پا می‌خیزد [برای برپا داشتن حق]. [۵۵۰] درعین حال گفته‌اند که مهدی کسی است که ولادتش از مردم پنهان می‌ماند [۵۵۱] که احتمالاً برای ابهام و اختفاء بیشتر استفاده شده است. زیرا چند تن از امامان که قرار بود مهدی باشند تولدشان مخفی نبود. این پدیده به جز مورد امام دوازدهم مورد تصدیق قرار

نگرفته است. حکیمه دختر امام جواد(ع) در روایتی طولانی دربارهٔ همسر برادرش می‌گوید که تا روز ولادت امام دوازدهم در او اثری از حاملگی نبود و تا لحظهٔ تولد «نرجس خوابیده بود و اتفاقی برایش نیفتاد».[۵۵۲] امام حسن عسکری نوزاد خود را به چهل نفر از نزدیک‌ترین شاگردان خود نشان داد[۵۵۳] و سپس نوزاد پنهان شد. بنا بر چند روایت،[۵۵۴] امام یازدهم برای حفظ ایمنی فرزندش تاکتیک دوگانه‌ای اتخاذ کرد. در میان شیعیان شایعاتی بود که مهدی را امام دوازدهم می‌دانستند و این شایعات به گوش عوامل حاکمان عباسی رسیده بود؛ بدین دلیل است که، بنا بر نظر نویسندگان شیعی، هیچ‌یک از امامان پیشین به اندازهٔ امام یازدهم جاسوسی نشدند. در ابتدا، امام حسن عسکری کوشید که تولد فرزندش را به جز از یاران نزدیک خود پنهان دارد. او مادر خود حُدَیث را تنها وارث خود قرار داد. معلوم است که بنا بر فقه امامیه (که بیشتر در زمان امام جعفر صادق تدوین شده بود) در صورت نداشتن فرزند، ارث طبیعتاً به مادر می‌رسد.[۵۵۵] سپس، امام کوشید تا با انحراف افکار به شواهد سرپوش بگذارد. پیش از وفات خود (در سال ۸۷۴/۲۶۰)، به خواست او شایعاتی مبنی بر اینکه یکی از کنیزان او به نام صقیل از او حامله است، شروع شد.

جاسوسان معتمد خلیفهٔ عباسی، زندگی امام یازدهم را از نزدیک تحت مراقبت داشتند و به همین دلیل او در پادگانی در سامرا، در عراق، در حصر خانگی بود. وقتی، پس از مریضی سختی، مرگ امام اجتناب‌ناپذیر به نظر رسید، خلیفه پنج نفر از معتمدین خود و چند طبیب همراه با حسن بن ابی‌شوارب، قاضی‌القضات معروف به مواضع خشونت‌بار ضد شیعی را به منزل امام فرستاد. بلافاصله پس از وفات امام، صقیل دستگیر شد و اعلام کرد که از امام حامله است. نزدیک به یک سال صقیل تحت نظر خدمتکاران خلیفه و قاضی‌القضات بود؛ کاری عبث بود، زیرا او هیچ نشان حاملگی نداشت. به محض اینکه احساس شد دیگر نیازی به مراقب بودن او نیست، آزاد و سپس فراموش شد. خلیفه و اطرافیانش دیگر قانع شده بودند که امام یازدهم بدون اینکه از خود فرزندی باقی بگذارد رحلت کرده است. بنا بر نظر نویسندگان امامی، مشیت الاهی به انجام رسید و امام خردسال در غیبت خود از هر گزندی

مصون ماند. اکثر شیعیان در این اعتقاد عباسیان شریک بودند.[۵۵۶] فقط اقلیت کوچکی به این روایت که بعدها باور رسمی امامیه شد، ادامه دادند.[۵۵۷]

جنبهٔ دیگر «قاعدهٔ رازداری» دربارهٔ هویت مهدی(ع) منعی است که توسط امامان برای نام بردن مهدی اعلام شده است (نهی عن الاسم، المنع عن التسمیه).[۵۵۸] در اینجا باز دوباره نویسندگان ظاهراً تمایزی بین دو مرحله کاربرد این نهی و منع قائل می‌شوند. نخست سلسله احادیثی وجود دارد که امامان از نام بردن مهدی موعود مطلقاً امتناع می‌ورزند. امام جعفر صادق(ع) می‌فرماید: «نام صاحب‌الامر [یعنی امام غایب] را جز کافر نبرد.»[۵۵۹] امام هشتم درمورد قائم فرمود: «شخصش [جسمش] دیده نشود و نامش برده نشود.»[۵۶۰] داوود بن قاسم جعفری گوید:

> شنیدم حضرت ابوالحسن عسکری (امام هادی) علیه‌السلام می‌فرمود: جانشین پس از من حسن است، حالِ شما چگونه خواهد بود، نسبت به جانشین بعد از آن جانشین؟ عرض کردم: برای چه، جانم به فدایت؟ فرمود: زیرا شما خود او را نمی‌بینید و برای شما روا نیست که او را به نامش یاد کنید، عرض کردم: پس چگونه یادش کنیم؟ فرمود: بگویید حجت از آل محمد...».[۵۶۱]

بنا بر نقل نویسندگان، اگر ما با توجه به پاسخ مکتوبی که از امام دوازدهم که متعلق به همین دوره است، قضاوت کنیم این منع لااقل تا آغاز غیبت صغری به قوت خود باقی بود:

«اگر اسم [امام غایب] را به آنها [شیعهٔ امام] بگویی، فاش می‌کنند و اگر مکان [امام غایب] را بدانند، [به دیگران] نشان می‌دهند.»[۵۶۲]

از سوی دیگر، احادیثی وجود دارند که در آنها نام امام غایب ذکر شده است، اما بیشتر با حروف از هم جدا، م ح م د (محمد)[۵۶۳]

به نظر می‌رسد که این مرحلهٔ دومی هم دارد، منع در این مرحله برای ذکر نام مهدی نیست، بلکه برای گفتن نام امام با صدای بلند است (المنع عن التنویه).[۵۶۴]

گذر به مرحلهٔ دوم به نظر می‌رسد مضافاً با توقیعی از امام غایب مورد تأیید است آنجا که منظور از منع و نهی ذکر نام امام نیست بلکه آشکار کردن آن به دیگران

است.[۵۶۵] نگاهی دقیق‌تر بر جزئیات بر فرق بین دو مرحله دلالت دارد در هر آنچه که مربوط به تعداد مشخص امامان و مهدی است: عدم اطلاعات، یا اطلاعات مغشوش و مغایر پیش از غیبت و در پی آن اطلاعات دقیق پس از غیبت. تقریباً سکوت مطلق نویسندگانی مانند برقی و صفّار دربارهٔ موضوع در گردآورده‌های خودشان، و حضور نام آنها در اِسناد احادیث مربوط به موضوع؛ نهی برای ذکر نام مهدی و سپس منع ذکر نام او با صدای بلند؛ عدم وجود اسم مشخصی برای عقیدهٔ پیش از غیبت و به دنبال آن اسم «اثنی‌عشریه» بلافاصله پس از غیبت.

این داده‌ها دلالت می‌کنند که مجموعه‌های نخستین امامی متعلق به سنت باطنی اولیه می‌کوشند تا ثابت کنند که: امامان در مورد مهدی و تعداد امامان دو نوع روایت منتقل کردند؛ گروه اول حاوی اطلاعات مغشوشی بود خطاب به گروه‌های بزرگ شاگردان که احادیث را مکتوب می‌کردند. در این گروه، نام مهدی مشخص نیست. تا وقتی که تعداد دقیق امامان مشخص نباشد، کدام‌یک از امامان مهدی خواهند بود خود رمزی باقی می‌ماند، و بدین طریق قاعدهٔ رازداری در مورد مهدی رعایت می‌شد. نوع دوم احادیث، فقط خطاب به نزدیک‌ترین شاگردان، حاوی اطلاعات دقیق راجع به تعداد امامان و همین‌طور هویت و سرنوشت مهدی بود. نام او در این گروه احادیث شامل بود با این تفاوت که برای تضمین سلامت جان او، این گروه احادیث تا بعد از آغاز غیبت باید شفاهاً نقل می‌شدند؛ تنها زمانی این گروه احادیث را می‌توانستند مکتوب کنند که دیگر خطری جان فرزند امام یازدهم را تهدید نمی‌کرد. مورد برقی و صفّار قمی در این خصوص گویا است.[۵۶۶] دیگر نیازی نبود که قاعدهٔ رازداری نسبت به مهدی اجرا شود. ابن‌عیاش صریحاً می‌گوید که این است معنی واقعی تقسیم علم در نظر امام «علم مبذول» و «علم مکنون».[۵۶۷]

فرضیهٔ دیگری هم وجود دارد که بیشتر ماهیت باطنی دارد. در متونی که به ما رسیده است، عدد دوازده با استفاده از چندین حدیث، عدد مقدس شمرده شده است تا حدی که به واقعیتی مشروعیت می‌بخشد.[۵۶۸] کاربرد قاعدهٔ رازداری در مورد مهدی و فرضیهٔ «دو گروه حدیث» برای توجیه این واقعیت استفاده شده‌اند. حدیث

«پس از من دوازده وصی خواهد بود همه از قبیلهٔ قریش» ازآنجا که توسط ابن حنبل (م. ۲۴۱/ ۸۵۵) و بخاری (۲۵۶/ ۸۷۰) نقل شده است، مدت‌ها پیش از غیبت در چرخش و مورد استفاده بود.[۵۶۹]

مسلمانان از سنت‌های یهودی، مسیحی و یهودی ـ مسیحی مخصوصاً به دلیل اسرائیلیات شفاهی و کتبی کاملاً آگاه بودند.[۵۷۰] معلوم است که برای نویسندگان کتاب مقدس عدد دوازده شمارهٔ برگزیدگی است، شمارهٔ مردان برگزیدهٔ خداست.

یعقوب اسرائیل دارای دوازده پسر بود که اجداد دوازده قبیلهٔ برگزیده بودند (سِفر پیدایش ۲۳/۳۵). درخت زندگی دوازده میوه دارد و جامهٔ کاهن (ایفود و سینه‌بند) دوازده سنگ قیمتی. در سنت مسیحی، حضرت عیسی با انتخاب دوازده حواری خود، اعلام می‌دارد که در پی انتخاب قوم جدیدی است (انجیل متی ۱/۱۰). اورشلیم آسمانی در کتاب مکاشفات (مکاشفهٔ یوحنا) دوازده دروازه دارد که بر روی آنها نام دوازده قبیلهٔ اسرائیل نوشته شده است و باروی آن دوازده کرسی دارد با نام دوازده حواریون (کتاب مکاشفات ۱۲/۲۱). تعداد مؤمنان درآخرالزمان ۱۴۴۰۰۰ نفر خواهند بود یعنی ۱۲۰۰۰ نفر برای هر قبیله (کتاب مکاشفات ۴/۷ــ۸؛ ۱/۱۴) به این دلیل است که این رقم نشانگرمؤمنان برگزیده است. (اگرچه باید گفت به همین تعداد هم دلایلی درمورد عدد چهار یا هفت وجود دارد به‌خصوص وقتی که کتاب مکاشفات یوحنا مرجع باشد). بنابراین برای امامیه در ترازوی قدسی جهانی، عدد دوازده ارزشی مخصوص دارد (همان‌گونه که عدد هفت برای واقفیان موسوی یا شیعیان اسماعیلی اهمیتی خاص دارد). امامان اطلاعات زیادی در این باره داشتند.[۵۷۱] بنا بر [روایت] امامان، همان‌گونه که دیدیم، آفرینش با درخشش نوری که بلافاصله به دوازده نور (انوار بی‌صورت امامان) تقسیم شد، آغاز گردید. پس این عدد ارزشی مقدس و کیهانی دارد. از سوی دیگر، بنا بر احادیث امامان، به خاطر این اولین آفرینش و ساختار دوازده‌گانهٔ آن است که آنچه به منزلهٔ نظم و هماهنگی در جهان است چنین ساختاری دارد: دوازده برج [خانهٔ خورشید] منطقة البروج، دوازده ماه سال، دوازده ساعت روز و شب.[۵۷۲] بنا بر یک نقطه نظر شیعه، ازآنجا که امام محور نظم کیهانی است، تعداد

امامان نمی‌تواند غیر از دوازده باشد، و به خاطر قاعدهٔ رازداری، آنها نمی‌توانند این راز را بر هرکسی آشکار کنند.

دو اشاره از نوع باطنی از این نویسندگان به جای مانده است مبنی بر اینکه امامان تمایل داشتند که این راز را، با استفاده از روشی که در سنن باطنی کاملاً شناخته شده بود، به برخی از مؤمنان رازآشنای خود آشکار سازند. ما پیشتر درمورد حساب جُمل در آموزه‌های امامان و اهمیت علم اعداد و مقدار عددی هریک از حروف که برای شیعیان از دوران نخستین، شناخته شده بود، صحبت کردیم.[۵۷۳] برای امامیه هریک از سه عبارت مقدس[۵۷۴] زیر از دوازده حرف تشکیل شده‌اند: **لا إله إلا الله، محمد رسول‌الله، وحده لا شريك له.**[۵۷۵]

علاوه بر این، دیدیم که نام مهدی موعود را برخی اوقات با حروف از هم جدا می‌نویسند: م ح م د. در یکی از روش‌های محاسبهٔ حروف ابجد، با استفاده از ترتیب ابجدی «شرقی»،[۵۷۶] شماره‌ای [یا حرفی] که در کلمه به تعداد عدد زوج تکرار شود به حساب نمی‌آید؛ وقتی حرفی در کلمه دو بار تکرار شود یکدیگر را خنثی می‌کنند (خالی الزوجین).[۵۷۷] بنابراین روش محاسبه، در واژهٔ م ح م د، حرف م دو بار تکرار شده پس به حساب نمی‌آید و باقی حروف یعنی «ح» و «د» برابر است با ۸+۴=۱۲. مؤمنی که با این علم حروف آشنا می‌شود باید از خود بپرسد که آیا امامان با نام بردن مهدی با چنین روش غیرمعمولی، بر این نبودند که بگویند مهدی دوازدهمین امام است؟ اینها فقط فرضیه‌هایی هستند، اگرچه با فکر ما کاملاً مطابق‌اند، با آنچه در عمل درعقیده‌ای اتفاق افتاد که خود را باطنی می‌شمرد و به روش علم حروف و حساب جُمل متوسل شده بود. از آنجا که ما با آموزه‌های باطنی سر و کار داریم و امامان بی‌تردید باطنی بودند، هدف ما فقط این بوده که از نظر روش‌شناختی به راهی برای عمل کاملاً متفاوت اشاره کنیم. نویسندگان امامی به نظر می‌رسد که می‌خواستند نشان دهند که در چنین عقیده‌ای سکوت دربارهٔ موضوعی (در این مورد هرآنچه با هویت امام دوازدهم سر و کار دارد) یا پنهان کردن آن، الزاماً عدم وجود یا نبود علم به آن موضوع را ثابت نمی‌کند؛ به خصوص که «تقیّه» و «تبدید العلم» [ریز کردن و

پراکنده نمودن آموزه‌های سری در بخش‌های مختلف متن] دو عنصر ثابت در عقیده باقی مانده‌اند.

۲.۴ امام و غیبت او: جنبه‌های باطنی

ظهور مهدی موعود بیشترین پیش‌گویی امامان را تشکیل می‌دهد. کلینی و نعمانی هرکدام باب کاملی را به آن اختصاص داده‌اند و ابن‌بابویه سیزده باب را به پیش‌گویی پیامبر، حضرت فاطمه، و یازده امام دربارهٔ امام دوازدهم اختصاص داده است.[۵۷۸] می‌گویند امام دوازدهم در شرایطی متولد گردید که شرح آن آغشته به عرفان و معجزه است. منابع امامی، مادر امام غایب را با چندین نام خوانده‌اند: بیشترین نامی که دیده شده است نرجس است، اما او را با نام‌های ریحانه، سوسن و مریم هم نامیده‌اند.[۵۷۹]

بنا بر برخی گزارش‌ها او کنیزی سیاه‌پوست احتمالاً از اهالی نوبیه [در شمال سودان] بود.[۵۸۰] برخی روایات دیگر او را به عنوان نوهٔ امپراتور بیزانس که خود او از اعقاب شمعون پیامبر بود می‌دانند.[۵۸۱] بنابراین روایت، شاهزادهٔ بیزانسی توسط لشکریان اسلام دستگیر می‌شود و به عنوان برده به شخصی از اطرافیان امام دهم به نام بشیر بن سلیمان نخّاص در بغداد فروخته می‌شود. او به سامرا می‌رود و کنیز را به خواهر معلم خود، حکیمه می‌دهد. شاهزاده پیش از دستگیری که در آن زمان ملکه بنت یشوعا نام داشت، حضرت مریم و حضرت فاطمه(س) را در خواب می‌بیند؛ هر دوی آنها از او می‌خواهند که به دین اسلام بگرود و بگذارد تا توسط لشکریان مسلمان دستگیر شود زیرا زندگی باشکوهی در تقدیر اوست. ماهیت افسانه‌ای و پارسانامه‌ای این روایت آشکار است.[۵۸۲] آنچه قطعی به نظر می‌رسد این است که مادر امام دوازدهم کنیزی بوده است؛ اولاً نام‌هایی که به او داده‌اند بیشتر نام گل و گیاه هستند، آنچنان‌که در مورد همهٔ کنیزان زن بوده است. ثانیاً در چندین حدیث، مقایسه‌ای میان حضرت فاطمه، «مادر امامان» و نرجس برقرار شده است؛ حضرت فاطمه را بانوی زنان آزاده «سیدة النساء» یا بهترین زنان آزاده «خیرة الحرائر» و مادر امام مهدی را برگزیدهٔ کنیزان «خیرة الاماء»، «سیّدة الاماء» گفته‌اند.[۵۸۳] امام دهم با «بصیرتی» که داشت او را به عنوان مادر آیندهٔ مهدی شناخت و او را به همسری فرزندش حسن،

امام یازدهم آینده، درآورد.[۵۸۴] علائم حاملگی، همان‌گونه که ذکر شد، به طور معجزه‌آسایی در او پنهان بود. بنا بر روایت حکیمه (عمهٔ امام یازدهم که هنگام تولد حضور داشت)، درست پیش از تولد نوزاد، نوعی از خودرفتگی به هر دو زن عارض شد؛[۵۸۵] یا طبق روایتی دیگر نرجس از دیدگان حکیمه نهان شد و گویا پرده‌ای بین آنها افتاده بود.[۵۸۶] لحظهٔ تولد را هیچ‌کس ندید. پس از تولد نوزاد، حکیمه که به خود آمده بود، گفت: «خون در زایمان مادرش دیده نشد و مادران ائمّه علیه‌السلام همه چنین بودند».[۵۸۷]

همان‌گونه که دیدیم مطابق فرمودهٔ امامان «تولد نهانی» یکی از ویژگی‌های علائم مهدی است. باید به یاد داشت که انعقاد نطفهٔ هریک از امامان همانند مورد امام دوازدهم با چند علامت عرفانی همراه است: توانایی‌های ماورای طبیعی امام نوزاد و پدیده‌های غیبی که در هنگام تولدشان به وجود می‌آید؛ نطفهٔ امام از شربتی می‌آید که فرشته‌ای آسمانی به پدر امام می‌خوراند؛ عبارت قرآنی «و کلام خدای تو از روی راستی و عدالت به سرانجام رسید» سورهٔ انعام/ ۱۱۵ توسط فرشتهٔ حَیوان بر بدن کودک نوشته می‌شود؛ پیدا شدن ستون نور پیش چشمان نوزاد و از این طریق اعطای قدرت بصیرت (غیب‌بینی و غیب‌گویی) به او؛ و اینکه امام پاکیزه و ختنه‌شده به دنیا می‌آید و از بدو تولد شروع به دریافت الهام می‌کند. ابن‌بابویه، جزئیات بیشتری را به لحظهٔ تولد مهدی(ع) اضافه می‌کند.[۵۸۸] نوزاد در حالت سجود به دنیا آمد؛ پدر، نوزاد را در دستان خود گرفت و زبانش را در دهان او گذاشت، روشی رمزی برای انتقال علم امامان، همان‌گونه که بیان کردیم.

حکیمه گوید: «سرور خود را دیدم که در حال سجده است و مواضع سجودش بر زمین است او را در آغوش گرفتم دیدم پاک و نظیف است. ابومحمّد علیه‌السلام فریاد برآورد که ای عمّه! فرزندم را به نزد من آور! او را نزد وی بردم و او دو کف دستش را گشود و فرزند را درمیان آن قرار داد و دو پای او را بر سینهٔ خود نهاد سپس زبانش را در دهان او گذاشت و دستش را بر چشمان و گوش و مفاصل وی کشید، سپس فرمود: ای فرزندم! سخن گوی، گفت: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له و أشهد أنّ

محمّداً رسول‌الله صلّی‌الله علیه و آله و سلّم سپس درود بر امیرالمؤمنین و ائمّه فرستاد... و سپس این آیه را تلاوت فرمود: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ و ما اراده می‌کنیم که بر مستضعفان زمین منّت نهاده و آنان را ائمّه و وارثین قرار دهیم و آنان را متمکن در زمین ساخته و به فرعون و هامان [وزیر فرعون] و لشکریان آنها آنچه که از آن برحذر بودند، بنمایانیم».[۵۸۹]

بعد از آن او را به ابومحمّد علیه‌السلام بازگردانیدم در حالی که پرندگان بر بالای سرش در طیران بودند، به یکی از آنها بانگ برآورد و گفت: او را برگیر و نگاه دار و هر چهل روز یک بار به نزد ما بازگردان[۵۹۰] ... و آن پرنده او را برگرفت و به آسمان برد و پرندگان دیگر نیز به دنبال او بودند، شنیدم که ابومحمّد علیه‌السلام می‌گفت:

تو را به خدایی سپردم که مادر موسی، موسی را سپرد،[۵۹۱] آنگاه نرگس گریست و امام بدو فرمود: خاموش باش که بر او شیر خوردن جز از سینهٔ تو حرام است و به زودی نزد تو بازگردد همچنان‌که موسی به مادرش بازگردانیده شد و این قول خدای تعالی است که فَرَدَدْناهُ إِلی أُمِّهِ کَیْ تَقَرَّ عَیْنُها وَ لا تَحْزَنَ. حکیمه گوید: «گفتم: این پرنده چه بود؟ فرمود: این روح‌القدس است که بر ائمّه علیهم‌السلام گمارده شده است، آنان را موفّق و مسدّد می‌دارد و به آنها علم می‌آموزد. [آنها را به زینت علم مزین می‌سازد]».[۵۹۲]

پس از چهل روز حکیمه به منزل امام یازدهم بازمی‌گردد و می‌گوید: «... به ناگاه دیدم که همان کودک است که مقابل او راه می‌رود. گفتم: ای آقای من! آیا این کودک دوساله نیست؟ تبسّمی فرمود و گفت: اولاد انبیاء و اوصیاء اگر امام باشند به خلاف دیگران نشو و نما کنند و کودک یک‌ماههٔ ما به مانند کودک یک‌ساله باشد و کودک ما در رحم مادرش سخن گوید و قرآن تلاوت کند و خدای تعالی را بپرستد و هنگام شیرخوارگی ملائکه او را فرمان برند و صبح و شام بر وی فرود آیند.»[۵۹۳]

گردآورندگان مهم، روایات متعددی مربوط به کودکی امام دوازدهم را از شاگردان امام یازدهم که مدعی دیدن کودک قبل از غیبت اول هستند، جمع‌آوری کرده‌اند.[۵۹۴] در این هنگام معجزه‌ای صورت می‌گرفت، اغلب به شکل اظهار قاطعانه‌ای از سوی امام جوان که هر شکی را از ذهن شاگردان می‌زدود. به یک نمونه اشاره می‌شود. احمد بن اسحاق اشعری[۵۹۵] گوید:

بر امام عسکری علیه‌السلام وارد شدم و می‌خواستم از جانشین پس از وی پرسش کنم. او آغاز سخن کرد و فرمود: «ای احمد بن اسحاق، خدای تعالی از زمان آدم علیه‌السلام زمین را خالی از حجّت نگذاشته است و تا روز قیامت نیز خالی از حجّت نخواهد گذاشت، به واسطهٔ اوست که بلا را از اهل زمین دفع می‌کند و به خاطر اوست که باران می‌فرستد و برکات زمین را بیرون می‌آورد». گوید: گفتم: ای فرزند رسول خدا، امام و جانشین پس از شما کیست؟ حضرت شتابان برخاست و داخل خانه شد و سپس برگشت در حالی که بر شانه‌اش کودکی سه‌ساله بود که صورتش مانند ماه شب چهارده می‌درخشید، فرمود: «ای احمد بن اسحاق اگر نزد خدای تعالی و حجّت‌های او گرامی نبودی این فرزندم را به تو نمی‌نمودم، او هم‌نام و هم‌کنیهٔ رسول خدا صلّی‌الله علیه و آله و سلّم است، کسی است که زمین را پر از عدل و داد می‌کند همچنان‌که پر از ظلم و جور شده باشد.[۵۹۶] ای احمد بن اسحاق! مَثل او در این امّت، مَثل خضر و ذوالقرنین است، او غیبتی طولانی خواهد داشت که هیچ‌کس در آن نجات نمی‌یابد مگر کسی که خدای تعالی او را در اعتقاد به امامت ثابت بدارد و در دعا به تعجیل فرج موفّق سازد».

احمد بن اسحاق گوید: گفتم: ای مولای من آیا نشانه‌ای هست که قلبم بدان مطمئن شود؟ آن کودک به زبان عربی فصیح به سخن درآمد و فرمود: «أنا بقيّة الله في أرضه و المنتقم من أعدائه.[۵۹۷] ای احمد بن اسحاق! پس از مشاهده، جست‌وجوی نشانه مکن!» احمد بن اسحاق گوید: من شاد و خرّم بیرون آمدم و فردای آن روز به نزد امام عسکری علیه‌السلام بازگشتم و گفتم: ای فرزند رسول خدا! شادی من به واسطهٔ منّتی که بر من نهادید بسیار است، بفرمائید آن سنّتی که از خضر و ذوالقرنین دارد، چیست؟ فرمود: «ای احمد! غیبت طولانی»، گفتم: ای فرزند رسول خدا! آیا غیبت او به طول خواهد انجامید؟ فرمود: «به خدا سوگند چنین است تا به غایتی که اکثر معتقدین به او بازگردند و باقی نماند مگر کسی که خدای تعالی عهد و پیمان ولایت ما را از او گرفته و ایمان را در دلش نگاشته و با روحی از جانب خود مؤید کرده باشد. ای احمد بن اسحاق! این امری از امر الهی و سرّی از سرّ ربوبی و غیبی از غیب

پروردگار است، آنچه به تو عطا کردم بگیر و پنهان کن و از شاکرین باش تا فردا با ما در علّیین باشی».[۵۹۸]

مطابق حدیث، امام دوازدهم غیبت اول خود را در هنگام وفات پدر در سال ۸۷۴/۲۶۰[۵۹۹] وقتی کودکی بیش نبود، آغاز نمود. امام غایب در دوران غیبت صغریٰ از طریق چهار نماینده (نایب/ وکیل/ سفیر) با پیروان خود در تماس بود:

۱ـ ابوعَمر عثمان بن سعید عُمری (یا عَمری) نماینده از سال ۲۶۰ تا ۸۷۴/۲۶۷ تا ۸۸۰ (اگرچه این تاریخ قطعی نیست).

۲ـ ابوجعفر محمد بن عثمان عُمری (یا عَمری) فرزند ابوعمر مذکور، از سال ۲۶۷ تا ۸۸۰/۳۰۵ تا ۹۱۷ (تاریخ نامطمئن).

۳ـ ابوالقاسم حسین بن رَوح نوبختی از سال ۳۰۵ تا ۹۱۷/۳۲۶ تا ۹۳۷.

۴ـ ابوالحسن علی بن محمد سُمِری از سال ۳۲۶ تا ۹۳۷/۳۲۹ تا ۹۴۱.

نیازی نیست که به زندگی و شخصیت این «نُوّاب» پرداخته شود؛ مطالب زیادی دربارهٔ آنها نوشته شده است[۶۰۰] اما طبق معمول، این نوشته‌ها اغلب گرایش به دیدگاه‌های زندگی‌نامه نویسان «خردگرا» (عالمان امامی) دارد و یا از نقطه نظر بی‌پایان سیاسی-اجتماعی (عالمانی که به زبان‌های غربی می‌نویسند) نوشته شده است. نگاه و بررسی دقیق‌تر به متون، این حقیقت را روشن می‌سازد که فعالیت اساسی این «نمایندگان» عبارت بود از: حصول اطمینان به اینکه پیروان به احکام شرعی احترام بگذارند و عمل کنند؛ جمع‌آوری و تقسیم وجوهات؛ مطرح کردن سؤالات مذهبی پیروان نزد امام غایب و رساندن پاسخ امام به اطلاع همگان؛ و در نهایت انجام معجزاتی برای قانع نمودن پیروانی که در دورهٔ حیرت در خطر سرگشتگی و سردرگمی بودند. تا آنجا که نگارنده می‌داند، هیچ‌کس دربارهٔ قدرت‌های ماورای طبیعی این نمایندگان ننوشته است، اگرچه منشاء این قدرت‌ها را تعلیمات امام غایب می‌دانستند و آنها را هم به عنوان دلایل انکارناپذیر درستی سخن امامان پیشین و همَ سخنان «نمایندگان» که دربارهٔ امام غایب می‌گفتند، قلمداد می‌کردند. درعین حال، این قدرت‌ها تضمینی بود برای شکاکان که به اصالت «نمایندگان» شک داشتند. از روایاتی

که اساساً توسط ابن‌بابویه در کتاب کمال الدین جمع‌آوری شده، می‌توان جزئیات زیر را دربارهٔ قدرت‌های غیبی «نُوّاب» به دست آورد؛ این جزئیات را اغلب در روایاتی طولانی و گاهی ملال‌آور در ملاقات‌هایی میان یکی از پیروان و «نُوّاب» می‌توان یافت. مؤمنان هدایایی برای امام غایب می‌آوردند یا سؤالات مذهبی داشتند که نیاز به پاسخ داشت. آنها به ناچار باید از طریق «نمایندگان» به‌عنوان واسطه، می‌گذشتند. با نگاهی بر این جزئیات، چندین قدرت معجزه‌گر را که به «نُوّاب» منسوب کرده‌اند، می‌توان دید. این موضوع به خصوص حایز اهمیت است زیرا از آنچه که در تشیع نخستین به عنوان رازآشنایی توسط امامان محسوب می‌شد، تصوری به دست می‌دهد؛ افزون بر این، قدرت‌های معجزه‌گر امام (اعاجیب) را که قبلاً مورد بررسی قرار گرفت، در این جزئیات می‌بینیم. از این رو ما هنوز خود را در حوزهٔ امام‌شناسی می‌یابیم. بار دیگر، ما با پدیده‌ای شناخته‌شده در سنن غیبی سر و کار داریم.

قدرت غیب‌دانی و غیب‌بینی: محمد بن شاذان گوید: مقداری مال برای قائم علیه‌السلام در نزد من فراهم آمد که از پانصد درهم، بیست درهم کمتر بود و من ناخوش داشتم که آن را ناقص بفرستم، بنابراین از مال خود آن را کامل گردانیده و نزد محمد بن جعفر فرستادم و ننوشتم که چقدر آن از من است؛ محمد بن جعفر قبض آن را برایم فرستاد که در آن آمده بود: پانصد درهم رسید که بیست درهم آن از تو است.[۶۰۱]

نایب دوم، محمد بن عثمان از محتوای کامل اموالی که از راه‌های دور می‌رسید آگاه بود.[۶۰۲] جعفر بن محمد بن متّیل گوید: ابوجعفر محمد بن عثمان سمّان معروف به عمری مرا فراخواند و چند تکه پارچهٔ راه‌راه و یک کیسه‌ای که چند درهم در آن بود به من داد و گفت: لازم است که هم‌اکنون خود به واسط بروی و اینها را که به تو دادم به اوّلین کسی بدهی که پس از سوار شدن بر مرکب برای رفتن به شطّ واسط به استقبال تو آید. گوید: از این مأموریت اندوه گرانی در دلم نشست و با خود گفتم آیا مثل منی را با این کالای کم‌ارزش به چنین مأموریتی می‌فرستند؟

گوید: به واسط درآمدم و بر مرکب سوار شدم و از اوّلین مردی که مرا دیدار کرد،

پرسیدم: حسن بن محمد بن قطاه صیدلانیّ وکیل وقف در واسط کجاست؟ گفت: من همویم، تو کیستی؟ گفتم: من جعفر بن محمد بن متّیل هستم. گوید: مرا به نام می‌شناخت، بر من سلام کرد و من نیز بر وی سلام کردم و معانقه کردیم، گفتم: ابوجعفر عمریّ سلام می‌رساند و این چند تکه پارچه و این کیسه را داده است تا به شما تسلیم کنم. گفت: الحمدلله، محمد بن عبدالله حائری درگذشته است و من برای فراهم کردن کفن او بیرون آمده‌ام جامه‌دان را گشود و به ناگاه دیدیم که در آن لوازم مورد نیاز از قبیل کفن و کافور موجود بود و اُجرت حمّال و حفّار هم در آن کیسه بود، گوید: تابوتش را تشییع کردیم و برگشتم.[۶۰۳]

محمد بن حسن صیرفی دورقی که مقیم بلخ بود، می‌گوید: ارادهٔ سفر حجّ کردم و مقداری اموال به من داده بودند که آنها را به شیخ ابوالقاسم حسین بن روح ــ قدّس الله روحه ــ تسلیم کنم. مقداری از این اموال طلا و مقداری دیگر نقره بود که آنها را تبدیل به شمش کردم و چون به سرخس فرود آمدم خیمهٔ خود را در ریگزاری نصب کردم و آن اموال را وارسی کردم و یکی از آن شمش‌ها نادانسته از دستم افتاد و در میان آن ریگ‌ها فرو رفت و چون به همدان درآمدم به خاطر اهتمامی که به آن اموال داشتم بار دیگر به وارسی آنها پرداختم و دیدم یک شمش صد و سه‌مثقالی ــ و یا گفت نود و سه‌مثقالی ــ را گم کرده‌ام و به عوض آن از اموال خود شمش به همان وزن ساخته و در بین آن شمش‌ها نهادم و چون به بغداد درآمدم قصد شیخ ابوالقاسم حسین بن روح ــ قدّس الله روحه ــ کردم و شمش‌های طلا و نقره را تسلیم وی نمودم؛ او دست برد و از بین آن شمش‌ها، شمشی را که از مال خود تهیّه کرده بودم و به عوض آن شمش گمشده قرار داده بودم به من داد و گفت: این شمش از آن ما نیست و شمش ما را در سرخس آنجا که خیمه زده بودی گم کردی، به همان مکان برگرد و همان‌جا که فرود آمده بودی فرود آی و در آنجا شمش را زیر ریگزار جست‌وجو کن که آن را خواهی یافت و به زودی به اینجا بازمی‌گردی امّا مرا نخواهی دید.

گوید: به سرخس بازگشتم و به همان مکانی که فرود آمده بودم فرود آمدم و شمش را زیر ریگزار یافتم که نباتات آن را فراگرفته بود، آن را برداشتم و به شهر خود

بازگشتم و بعد از آن به حجّ رفتم و آن شمش را همراه خود بردم و به بغداد وارد شدم و ابوالقاسم حسین بن روح ــ رضی‌الله عنه ــ درگذشته بود و ابوالحسین علیّ بن محمّد سمری ــ رضی‌الله عنه ــ [نایب چهارم] را ملاقات کردم و آن شمش را به وی تسلیم کردم.[۶۰۴]

علم زبان‌های گوناگون: «نمایندگان امام» با مؤمنان از مناطق و حتی کشورهای مختلف با زبان و گویش خودشان سخن می‌گفتند.[۶۰۵]

آگاهی از فکر و نوشتن از راه دور: مؤمنی سؤال دینی داشت و می‌خواست از «نایب» دوم بپرسد. پیش از آنکه سؤال خود را بنویسد، نامه‌ای دریافت کرد که پاسخ سؤالش بود. پس از خواندن نامه، سؤال دیگری به ذهنش رسید و در همان دم جواب سؤال روی همان کاغذ نمایان شد.[۶۰۶]

عینیت: حسین بن علیّ بن محمّد معروف به ابوعلیّ بغدادی گوید: در همان سال در بغداد زنی را دیدم که از من پرسید وکیل مولای ما علیه‌السلام کیست؟ یکی از قمّی‌ها به او گفت که ابوالقاسم حسین بن روح است و نشانی وی را بدو داد، آن زن به نزد وی آمد و من نیز آنجا بودم، گفت: ای شیخ! همراه من چیست؟ گفت: برو آنچه با خود داری به دجله بینداز آنگاه بیا تا به تو بگویم. گوید آن زن رفت و آنچه با خود داشت به دجله انداخت و بازگشت و بر ابوالقاسم روح ــ قدّس الله روحه ــ درآمد. ابوالقاسم به خدمتکار خود گفت: آن حقّه را بیاور و حقّه‌ای آورد، آنگاه به آن زن گفت: این حقّه‌ای است که همراه تو بود و آن را به دجله انداختی، آیا به تو بگویم که درون آن چیست یا آنکه تو می‌گویی؟ گفت: شما بفرمائید، گفت: در این حقّه یک جفت دستبند طلاست و یک حلقهٔ بزرگ که گوهری بر آن نصب است و دو حلقهٔ کوچک که بر آنها نیز گوهری نصب است و دو انگشتری که یکی فیروزه و دیگری عقیق است، و چنان بود که شیخ فرموده بود و چیزی را فروگذار نکرده بود؛ سپس حقّه را گشود و محتویات آن را به من عرضه داشت و آن زن نیز بدان نگریست و گفت: این عین آن چیزی است که من با خود آوردم و در دجله انداختم و از خوشحالی مشاهدهٔ این دلالت صادقانه، من و آن زن مدهوش شدیم.[۶۰۷]

علم حساب جمّل[۶۰۸]

ارتباط فراحسی با امام غایب: مؤمنان سؤالات‌شان را از نایب سوم می‌پرسیدند. یکی از آنها در ذهنش تردیدی به وجود آمد در حالی که نزد شیخ برگشته بود از خود می‌پرسید «آیا می‌پنداری آنچه که [ابوالقاسم بن روح] روز گذشته برای ما می‌گفت از پیش خود بود؟ شیخ ابتدا به کلام کرد و گفت: ای محمد بن ابراهیم! اگر از آسمان بر زمین فرو افتم و پرندگان مرا بربایند و یا توفان مرا در درّهٔ عمیقی افکند نزد من محبوب‌تر است تا در دین خدای تعالی به رأی خود یا از جانب خود سخنی گویم، بلکه گفتار من مأخوذ از اصل و مسموع از حجّت صلوات‌الله و سلامه علیه است».[۶۰۹]

ضمیر مذهبی امامیه قدرت اعاجیب سفرا و نایبان را به عنوان سوء استفاده یا لیاقت فردی نمی‌دانست بلکه آن را نتیجهٔ مستقیم تعلیمات امام می‌دانست؛ این همان ایده‌ای را تأیید می‌کند که قبلاً ذکر شد و براساس آن امامان شاگردان نزدیک خود را با علم مقدسی آشنا می‌کنند که «معجزات» را ممکن می‌سازد.

در حدود سال ۳۲۹/ ۹۴۱ نایب چهارم نامه‌ای را با امضای امام غایب با این مضمون دریافت می‌کند:

> بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ ای علیّ بن محمّد سمریّ! خداوند اجر برادرانت را در عزای تو عظیم گرداند که تو ظرف شش روز آینده خواهی مرد، پس خود را برای مرگ مهیّا کن و به احدی وصیّت مکن که پس از وفات تو قائم‌مقامت تو شود که دومین غیبت [به روایتی غیبت کامل] واقع گردیده است و ظهوری نیست مگر پس از اذن خدای عزّ و جلّ و آن بعد از مدّتی طولانی و قساوت دل‌ها و پر شدن زمین از ستم واقع خواهد شد و به زودی کسانی نزد شیعیان من آیند و ادّعای مشاهده کنند. بدانید هرکه پیش از خروج سفیانیّ و صیحهٔ آسمانی ادّعای مشاهده کند، دروغگوی مفتری است. و لا حول و لا قوّة إلّا بالله العلیّ العظیم. چون روز ششم فرا رسید بازگشتیم و او در حال احتضار بود. به او گفتند: وصیّ شما از پس شما کیست؟ گفت: برای خدا امری است که خود او رسانندهٔ آن است، و درگذشت و این آخرین کلامی بود که از او شنیده شد.[۶۱۰]

این نامه در سرنوشت تاریخی و اعتقادی امامیه دارای اهمیت به سزایی است و از آغاز غیبتی بزرگ خبر می‌دهد که تا ظهور مهدی «صاحب‌الزمان» به طول می‌انجامد.

محوری که مذهب امامیه بر گرد آن می‌چرخید اینک غیب شده بود و پیروان در رأس خود دیگر نه «راهنمایی» [امامی] فیزیکی داشتند و نه نماینده‌ای یا نایبی که بتواند رابط آنها با امامشان باشد. در اینجا مفید است که دلایل امامیه برای غیبت را ذکر کنیم؛ این دلایل به چهار گروه تقسیم می‌شوند:[۶۱۱]

۱ــ حفاظت از جان امام دوازدهم؛ سلسله احادیثی که برخی از آنها منسوب به پیامبر هستند و بر لزوم غیبت اشاره دارند زیرا زندگی و جان امام در خطر بوده است.[۶۱۲]

۲ــ استقلال در قدرت دنیوی؛ گویند که امام مهدی با غیبت، بیعت هیچ‌کس بر گردن او نباشد.[۶۱۳] در توقیعی به خط خود امام دلیل غیبت را چنین می‌نویسد: «و امّا علت وقوع غیبت، خدای تعالی می‌فرماید: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْياءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُم (ای اهل ایمان، هرگز از چیزهایی مپرسید که اگر فاش گردد شما را زشت و بد می‌آید و غمناک می‌کند. مائده/ ۱۰۲). بر گردن همهٔ پدرانم بیعت سرکشان زمانه بود [بَيْعَة لِطَاغِيَة زَمَانِه] امّا من وقتی خروج نمایم بیعت هیچ سرکشی بر گردنم نیست...»[۶۱۴]

۳ــ آزمودن «مؤمنان» امامی؛ غیبت، آزمون درازمدتی است برای به چالش کشیدن ایمان آنها. امام هفتم، موسی کاظم(ع) فرموده است: «این غیبت [که از آن چاره‌ای نیست] امتحان و آزمایشی است از خدای عزّ و جلّ که خلائق را با آن می‌آزماید...»[۶۱۵] امام جعفر صادق فرمود: «صاحب امر علیه‌السلام غیبتی دارد که چاره‌ای از آن نیست، هر گمراه و باطلی در آن تردید و شک می‌کند».[۶۱۶]

۴ــ سرانجام دلیل پنهانی برای غیبت وجود دارد که مهم‌ترین دلیل است ولی تا ظهور مهدی در آخرالزمان آشکار نخواهد شد. عبدالله بن فضل هاشمی[۶۱۷] از امام جعفر می‌پرسد: «حکمت در غیبت آن حضرت چیست؟ [امام] فرمودند: حکمت در غیبت آن جناب همان حکمت در غیبت حجّت‌های گذشتهٔ حقّ تعالی می‌باشد که بعد از ظهورش آشکار خواهد شد چنانچه حکمت افعالی را که خضر علیه‌السلام مرتکب شد که عبارت بودند از شکستن و شکافتن کشتی و کشتن جوان و به پا داشتن دیوار برای موسی علیه‌السلام بعد از جداشدنش از خضر ظاهر گشت. ای پسر فضل، این امر،

امری است از امور خدا و سرّی است از اسرار الهی و غیبی است از غیب‌های ربوبی و وقتی خدای عزّ و جلّ را حکیم دانستیم باید تمام افعالش را تصدیق نموده و معتقد باشیم که کلاً از روی حکمت صورت می‌گیرند اگرچه وجه آنها را ما ندانیم».[۶۱۸]

۳.۴ بازگشت و قیامت: جنبه‌های باطنی

مطابق سنت دوازده‌امامی از قرن چهارم هجری/ دهم میلادی، امام غایب که به او عمری طولانی اعطا شده به زندگی فیزیکی خود ادامه می‌دهد. مجموعه‌های کلینی، نعمانی و ابن‌بابویه، اگر به ذکر قدیمی‌ترین و مشهورترین مجموعه‌ها اکتفا کنیم، شامل گزارش‌هایی است از شاهدان عینی که توانسته‌اند امام دوازدهم را ببینند؛ امام به صورت مردی جوان و با شباهت به حضرت عیسی هم در چهره و هم در رفتار ظاهر گردیده است و بیش از یک بار دیده شده است.[۶۱۹] برای تأیید وجود فیزیکی امام غایب، ابن‌بابویه، شش باب از کتاب کمال الدین خود را به افرادی که در سنت عربی به عمر و زندگی درازمعروف‌اند، اختصاص می‌دهد. او همچنین سخنانی از امامان روایت می‌کند که به زندگی دراز و غیرعادی پیامبران پیشین اشاره دارند.[۶۲۰] بی‌تردید جنبهٔ عرفانی/ باطنی هم در وضعیت امام در آن زمان وجود داشته که از اهمیت کمتری برخوردار بوده است ولی به زودی فراموش گردیده است.[۶۲۱]

همان‌گونه که ذکر شد، روایات ملاقات امام غایب بی‌شمارند. لحن کلی این روایات را داستان‌های «نمونه»ی زیر منتقل می‌کنند:

شخصی از اهل مدائن گوید: من با رفیقم به حج رفته بودیم، چون به موقف عرفات رسیدیم، جوانی را دیدیم نشسته و لنگ و روپوشی دربر کرده و نعلین زردی در پا دارد. لنگ و روپوش او به نظر من صد و پنجاه دینار ارزش داشت، و علامت و اثر سفر در او نبود. گدائی نزد ما آمد، او را رد کردیم، سپس نزد آن جوان رفت و سؤال کرد، جوان چیزی از زمین برداشت و به او داد. گدا او را دعا کرد و با لحن جدّی و بسیار او را هم دعا کرد، سپس جوان برخاست و از نظر ما پنهان شد. ما نزد آن سائل رفتیم و به او گفتیم، عجبا! به تو چه عطا کرد؟ او به ما ریگ طلای دندانه‌داری نشان داد که قریب بیست مثقال بود. من به رفیقم گفتم: مولای ما نزد ما بود و ما ندانستیم، آنگاه به

جست‌وجویش برخاستیم و تمام موقف را گردش کردیم و او را به دست نیاوردیم. سپس از جمعیتی که اطرافش بودند از اهل مکه و مدینه راجع به او پرسیدیم، گفتند: جوانی است علوی که هر سال پیاده به حج می‌آید.[۶۲۲]

در احادیث امامان هم گفته شده است که امام غایب هر سال به حج می‌رود و او مردم را می‌بیند اگر مردم او را نبینند.[۶۲۳] این را می‌توان حضور نامرئی دانست، اگرچه براساس احادیث دیگر، امام غایب حضورش قابل رؤیت است اما ناشناس.[۶۲۴] در این مورد آخر، او را با حضرت یوسف (سورهٔ یوسف) مقایسه کرده‌اند که برادرانش او را می‌بینند ولی او را نمی‌شناسند؛ باید اضافه نمود، همچون مورد یوسف، با خواست خداوند برخی مردم او را می‌شناسند. نامرئی یا ناشناس، حضور امام غایب تأثیری مفید برمؤمنان دارد. تأثیر او با روشنایی یا با اشعهٔ نورمقایسه شده است. حضرت محمد(ص) فرموده است: «... به نور او [امام غایب] استضائه می‌کنند و به ولایت او در دوران غیبتش منتفع می‌شوند مانند انتفاع مردم از خورشیدی که در پس ابر است.»[۶۲۵]

امام غایب در یکی از نامه‌هایش نوشت: «... و امّا وجه انتفاع از من در غیبتم، آن مانند انتفاع از خورشید است چون ابر آن را از دیدگان نهان سازد».[۶۲۶]

به نظر می‌رسد که این درخشش نور امام غایب به شکلی غیبی و اسرارآمیز صورت می‌گیرد، زیرا بعد از معرفی آن آمده است که «این سرّ مکنون خداوند و علم مخزون اوست، آن را از غیر اهلش بپوشان».[۶۲۷] در دوران غیبت، حضور غیبی مهدی(ع) بر تمام ضمیر مذهبی شیعه تسلط دارد و همچنان تا ظهور منجی منتظر، ادامه دارد.

اینک به شرایط و دلایل ظهور می‌پردازیم. بازگشت و ظهور قائم را علائمی خبر می‌دهند. موضوع «علائم ظهور» از موضوعات توسعه‌یافته در مجموعه‌های حدیث، هم در ادبیات سنی و هم شیعه است.[۶۲۸] افزون بر این، وقتی واقعهٔ تاریخی اتفاق می‌افتد (آشوب، قیامی گسترده، تخت‌نشینی خلیفه‌ای پس از یک دورهٔ مشکل) روایاتی مربوط به «علائم بازگشت» ساخته می‌شود؛ این روایات مربوط به برخی از این‌گونه رخدادها هستند و در افکار عمومی، سعی بر شناسایی مهدی به عنوان شخصیت اصلی دارند که پیامبر وعده داده است.

به هر حال، در لابلای جزئیات، برخی نشانه‌های ثابت مشهود است و این علائم به دو دسته تقسیم می‌شوند:

«نشانه‌هایی عمومی یا کلی» و «نشانه‌هایی مربوط به رخدادها و یا جزئیات مشخص».

۱ــ نشانه‌های کلی ظهور شامل فراگرفتن زمین توسط شرّ و پیروزی نیروهای شرّ بر نیروهای خیر است، از این جهت به ظهور منجی آخرت نیاز است، زیرا اگر نیاید ظلم و جور همهٔ بشریت را فرا می‌گیرد.[۶۲۹]

این موضوع کلی ثابت است؛ آنچه متغیر است، طبق عقاید، ایدئولوژی، یا رخدادهای تاریخی، چهره‌های شرّ هستند و رخدادهایی که شرّ را همراهی می‌کنند. امامان به نوبهٔ خود، دربارهٔ ابعاد مختلف شرّ که زمین را در آخر زمان در بر می‌گیرد، نظرات متعددی دارند. آنچه در پی می‌آید، بخشی از خطبهٔ طولانی است از امام علی(ع) که به نظر ما، هم داده‌های امامیهٔ نخستین را راجع به این موضوع خلاصه می‌کند و هم به زبان خود بیان می‌دارد:

«آنگاه که مردم نماز را تباه سازند و امانت را ضایع کنند و دروغ را حلال شمارند و رباخواری کنند و رشوه گیرند و ساختمان‌های استوار بنا کنند و دین را به دنیا بفروشند و سفیهان را به کار گمارند و با زنان مشورت کنند و قطع رحم نمایند و از هوس پیروی کنند و خونریزی را سبک شمارند و بردباری ضعف و ستمگری افتخار به شمار آید و امیران فاجر و وزیران ستمکار و کدخدایان خیانتکار و قاریان فاسق باشند و گواهی‌های دروغ ظاهر گردد و فجور و بهتان و گناه و طغیان علنی شود و قرآن‌ها را زیور کنند و مساجد را بیارایند و مناره‌ها را بلند سازند و اشرار را احترام کنند و صفوف درهم آید و قلوب مختلف شود و پیمان‌ها شکسته گردد... و زنان به خاطر حرص بر دنیا در تجارت با شوهران‌شان مشارکت کنند و آواز فاسقان بلند شود و آن را استماع کنند و رذل‌ترین مردم رهبر آنها شود و از فاجر به خاطر ترس از شرّش بپرهیزند و دروغگو را تصدیق کنند و خائن را امین شمارند... و زنان بر زین‌ها سوار شوند و زنان به مردان و مردان به زنان تشبّه کنند... و کار دنیا را بر آخرت ترجیح دهند و پوست میش را بر دل گرگ بپوشند و دل‌های‌شان بدبوتر از مردار و تلخ‌تر از زهر باشد».[۶۳۰]

بدیهی است که ویژگی‌های جهان پیش از ظهور مهدی(ع) شامل از دست رفتن معنای مقدس مذهب و نابودی هرآنچه انسان را به خدا و همسایه‌اش متصل می‌کند می‌باشد، به طور کلی عدم رعایت احکام مذهبی و وظایف اخلاقی و زیرو رو شدن ارزش‌های انسانی است. در این تصویر تا حدودی غم‌انگیز، شیعیان الزاماً وضعیتی بهتر از دیگران ندارند. فقط گروه کوچک اقلیتی از آنها یا «شیعیان حقیقی» یعنی آنها که با تعلیمات امامان آشنا شده‌اند از چنگ شرّ در امان خواهند بود، اما شیعیان حقیقی هم همان اذیت و آزاری را تجربه خواهند کرد که هم‌کیشان‌شان.

پیشتر ذکر شد که یکی از دلایل غیبت دقیقاً آزمودن مؤمنان شیعی است. امام جعفر صادق فرمود: «آن امر واقع نخواهد شد تا اینکه پاره‌ای از شما در روی بعض دیگر آب دهان اندازد و تا اینکه پاره‌ای از شما دیگری را لعن کند و تا اینکه گروهی از شما گروه دیگر را دروغگو بنامد».[۶۳۱] امام محمد باقر(ع) فرمود: «ای شیعهٔ آل محمّد، حتماً باید مورد پاکسازی قرار گیرید همچون پالودن و برطرف شدن سرمه از چشم، که صاحب چشم می‌داند چه وقتی سُرمه در چشمش جای می‌گیرد ولی نمی‌داند چه زمانی از آن بیرون می‌شود و به همین‌گونه است حال مردی که بر طریق امر ما (امامت) صبح می‌کند (روز را آغاز می‌کند) و بعد روز را شب می‌کند و (بعد) در حالی که از آن خارج شده شب را به صبح می‌برد».[۶۳۲]

امام ششم به پیروان خود اخطار می‌کند که: «به خدا سوگند، بدون تردید بسان درهم شکستن آبگینه درهم خواهید شکست البتّه آن شیشه به صورت اوّلیه بازگردانده شود (آن را ذوب کرده از نو بسازند) و بدان صورت [چنان‌که بوده] بازمی‌گردد (قابل ترمیم و بازیافتن شکل نخستین خود است). به خدا سوگند، حتماً درهم خواهید همچون شکستن سفال (گِل پخته)، همانا سفال البتّه می‌شکند ولی (بدان صورت نخستین) چنان‌که بوده است بازنمی‌گردد (قابل ترمیم نیست). [و] به خدا قسم، حتماً غربال خواهید شد [و] سوگند به خدا بدون شک از یکدیگر بازشناخته خواهید شد [و] به خدا قسم، پاکسازی خواهید گشت تا جایی که از شما جز اندکی باقی نماند (در این حال حرکتی حاکی از بی‌اعتنائی به مردم دست خواهد

داد) و کف دست خویش را به یک‌سو برگرداند».[۶۳۳] همان‌گونه که دیدیم، این اقلیت شامل کسانی است که «خداوند قلب آنها را برای ایمان آزموده است»، کسانی که نیروی ولایت‌شان، یقین و اطمینان‌شان و علم‌شان، آنها را برپا داشته است.

۲ـ غیر از علائم کلی، مجموعه‌های احادیث، فهرستی از نشان‌های مشخص را ارائه می‌کنند که ظهور مهدی را اعلام می‌کنند. پنج نشان از این علائم چنان مرتب تکرار می‌شوند که آنها را علائم پنجگانه (العلامات خمسه) نامیده‌اند. در اینجا فقط به طور خلاصه آنها را ذکر می‌کنیم چرا که این علائم مورد بررسی عمیق قرار گرفته‌اند.[۶۳۴]

الف) خروج سُفیانی؛ احتمالاً یکی از اعقاب ابوسفیان، پدر معاویه، خلیفهٔ اموی که سرکردگی لشکری از «دشمنان امامان» را برعهده دارد.

ب) خروج یمانی؛ یکی از اهالی یمن [از یاران امام] علیه سُفیانی قیام می‌کند.

پ) صیحهٔ آسمانی؛ پیش از ظهور مهدی، اول ندایی از آسمان برمی‌خیزد و مردم را به دفاع از امر امام دعوت می‌کند و ندای دوم از قعر زمین برمی‌خیزد (برخی این ندا را صدای ابلیس می‌دانند) و مردم را به پیوستن به دشمنان امام دعوت می‌کند. این نداها در ماه رمضان شنیده می‌شوند.

ت) قتل نفس زکیه؛ آیا این اشاره است به کشته شدن محمد بن عبدالله حسنی، معروف به نفس زکیه در سال ۱۴۵/ ۷۶۲ در قیامی مسلحانه علیه عباسیان؟[۶۳۵] آیا امامان ظهور را قریب‌الوقوع می‌دانستند؟ این احتمال وجود ندارد که فقط النفس باشد، به خصوص که در برخی احادیث اشاره‌ای به نفس زکیه نیست.[۶۳۶]

فرو رفتن لشکر [سفیانی] در بیابان؛ لشکری که از دشمنان امام تشکیل گردیده است در زمین فرو خواهد رفت (مطابق برخی احادیث، این در صحرای عربستان میان مکه و مدینه اتفاق می‌افتد). سپس مهدی(ع) برای نبرد و نابودی شرّ که در آخرالزمان زمین را فراگرفته، ظهور می‌کند.

با بررسی احادیث مربوط به رسالت مهدی، سه دلیل اصلی نبرد نهایی مشخص می‌شود. در اینجا نیز باید عناصر مختلف عقاید تشیع نخستین را به یاد داشت و برای اینکه آن را منسجم ببینیم باید مختصری از عقاید را پذیرفت. در صفحات بعد همان‌گونه که به آنها برمی‌خوریم به این عناصر اشاره می‌کنیم.

۱. دلیل اول، آنچه را که می‌توان دلیل تاریخی خواند: قائم برای خون‌خواهی شهادت امام حسین ظهور می‌کند. در چندین حدیث آمده است که پس از قتل عام در کربلا «فرشتگان به سوی خدا شیون و گریه برداشتند و گفتند: با حسین برگزیده و پسر پیغمبرت چنین رفتار کنند؟ پس خدا شبح و سایهٔ حضرت قائم علیه‌السلام را به آنها نمود و فرمود: با این، انتقام او را می‌گیرم».[۶۳۷] در احادیث دیگر، این جبرئیل است که سرنوشت نوهٔ پیامبر، حسین، را به او خبر می‌دهد و می‌افزاید که نسل نهم حسین، قائم، خون‌خواه او خواهد بود.[۶۳۸]

مطابق نظر امامان، واقعیت محروم کردن علی، تنها متعلم راستین پیامبر، از قدرت و نپذیرفتن نسخهٔ مصحف او، تنها نسخهٔ کامل قرآن، ضربه‌ای اساسی به اسلام به عنوان دین امت برای نجات بشریت بود؛ اما ضربهٔ واقعی، قتل امام حسین بود. امت اسلام، به استثنای اقلیتی کوچک که به آموزه‌های امامان وفادار بودند، جامعه‌ای بود متشکل از دشمنان امامان و پیروان‌شان. با کشتن متعلم الاهی، به‌خصوص کسی که نوهٔ پیامبر و وارث او بود، اسلام رسمی خود را به خاطر لغزش در خشونت، فساد و ظلم و ستم محکوم کرد. به این دلیل به خاطر برقراری نظم و عدالت، یکی از جنبه‌های رسالت مهدی(ع) شامل خون‌خواهی قتل امام حسین است؛ از این طریق، اسلام اکثریت را می‌توان از شنیع‌ترین جرم و جنایتی که مرتکب شده پاکسازی کرد.

۲. دلیل دوم، دلیل دینی است: قائم ظهور می‌کند تا معنی [حقیقی] ازدست‌رفتهٔ دین را از نو برپا کند. او اول اسلام اصیل را به صورت خالص و منسجم برپا می‌کند. مسلمانان با نپذیرفتن نسخهٔ قرآن منسجم علی، «کلام مقدس خداوند» را از دست داده‌اند. دیدیم که مهدی(ع) با بازگشت خود این نسخهٔ قرآن را خواهد آورد و کلام فراموش‌شده و رهاشده را به اسلام بازمی‌گرداند.[۶۳۹]

در اینجاست که حدیث نبوی که امامان روایت کرده‌اند عینیت می‌یابد: «اسلام به غریبی آغاز شد و در آینده نیز بدان حال که شروع شده بود بازخواهد گشت، پس خوشا به حال غریبان». و امامان بدان افزوده‌اند: «قائم هنگامی که قیام کند دعوت نوینی را آغاز خواهد کرد همان‌گونه که رسول خدا صلّی‌الله علیه و آله دعوت فرمود».[۶۴۰]

مهدی(ع) نیز سایر ادیان را که همچون اسلام به فراموشی سپرده شده‌اند و از شکل اصلی خود تغییر یافته‌اند به حقیقت اصلی‌شان بازخواهد گرداند؛ در واقع گفته‌اند که: «آن جناب، تورات و تمام کتب آسمانی دیگر را از غاری که در انطاکیه هست بیرون آورده و بین اهل تورات به تورات و بین اهل انجیل به انجیل و بین اهل زبور به زبور و بین اهل فرقان به فرقان، حکم می‌فرماید».[۶۴۱] بنابراین، او شری را که در اثر انحطاط دینی به وجود آمده از بین خواهد برد.

۳. دلیل سوم، دلیل عرفانی و روحانی است: مهدی(عج) ظهور می‌کند تا تأویل/ تفسیر (هر دو واژه استفاده شده‌اند) کتاب آسمانی را به بشریت بازآورد.[۶۴۲]

و نیز به یاد داشته باشیم که به خاطر مهدی(عج) بشریت عقل خود یا امام باطنی خود را که در درون [در دل] انسان‌هاست بازخواهد یافت ـ عضو درخشنده‌ای که مخصوص درک قدسی مستقر در دل است. دلیل سوم، دلیل دوم را کامل می‌کند بدین معنی که دینی که توسط مهدی دوباره بنیان گذاشته می‌شود دیگر جزمیت ظاهری نیست بلکه هم‌زمان تعلیمات عرفانی باطنی هم هست. این رازآشنایی عمومی توسط امام است. همهٔ انسان‌ها به رموزات هستی و رموزات دین خودشان پی می‌برند و بی‌تردید چنین معنایی را ما باید از تعریف واژهٔ مهدی توسط امام پنجم برداشت کنیم: «مهدی برای این مهدی نامیده شده که به امری پنهان هدایت می‌کند».[۶۴۳] بدین سان، امام منتظر وسیله‌ای است هم برای انتقام الاهی و هم برای حکمت الاهی که زمین را برای عرصهٔ نهایی قیامت آماده می‌سازد.

جزئیات دیگری نیز ماهیت باطنی ظهور امام دوازدهم را مشخص می‌کنند. این جزئیات به‌خصوص در احادیث مربوط به «اصحاب» قائم در زمان ظهور یافت می‌شوند. در اینجا باید یادآور شد که طبق باور امامیه تعداد معینی از اشخاص برای کمک به رسالت مهدی در هنگام ظهور دوباره زنده می‌شوند. نام برخی از شخصیت‌های بزرگ دینی در این احادیث دیده می‌شود، اگرچه نام سه تن بیش از دیگران به چشم می‌خورد: حسین بن علی، عیسی مسیح و اسماعیل خوش‌وعده (صدیق الوعد).[۶۴۴] طبق نظر امامیه، این اشخاص قدسی وجه اشتراکی دارند و آن

اینکه آنها قربانی بی‌ایمانی و خشونت مردمان خود بودند؛ آنها به نوعی نماد جنایت امت‌شان علیه خدا هستند. در کنار این سه نفر، لشکری قائم را همراهی می‌کند. بررسی دقیق احادیث مربوط نشان می‌دهد که لشکر قائم از سه گروه یاران تشکیل می‌شود. گروه اول، فرشتگان‌اند. امام محمد باقر(ع) فرمود:

«هرگاه قائم آل محمّد علیهم‌السلام خروج کند بدون شک خداوند با ملائکه مسوِّمین (آل‌عمران/ ۱۲۵، درمورد جنگ بدر) و مُردفین (انفال/ ۹ بازهم درمورد جنگ بدر) و مُنزَلین (آل‌عمران/ ۱۲۴) و کرّوبیّین او را یاری خواهد فرمود. جبرئیل پیش روی او، میکائیل در سمت راست او و اسرافیل در سمت چپ او قرار دارند».[۶۴۵] امام جعفر صادق در روایتی طولانی فرمود: «گویی قائم را می‌بینم... وبا او نُه هزار فرشته [از آسمان] فرود می‌آیند و نیز سیصد و سیزده فرشته... [اولین] آنان همان فرشتگانی هستند که با نوح در کشتی بودند، و همان فرشتگانی هستند که وقتی ابراهیم به آتش افکنده شد، همراه او بودند، و همان‌هایی هستند که وقتی دریا برای موسی شکافته شد، همراه او بودند، و همان‌هایی هستند که وقتی خداوند عیسی را به سوی خویش به آسمان برد، همراه او بودند، و چهار هزار فرشتهٔ نشان‌دار هستند [یا در قرآن، آل‌عمران/ ۱۲۵ پنج هزار مُسوِّمین] که با رسول خدا صلّی‌الله علیه و آله همراه بودند، و سیصد و سیزده فرشته‌ای که در روز بدر با آن حضرت بودند [به تعداد لشکریان حضرت؟ در چنین شرایطی قرآن سخن از هزار فرشته می‌گوید]...»،[۶۴۶] درست همانند پیامبران بزرگ در زمان آزمون بزرگ رسالت‌شان، مهدی(عج) نیز هنگام نبردش توسط فرشتگان یاری می‌شود. همان‌گونه که خواهیم دید، شباهت با جنگ بدر ثابت و دائمی است. جنگ بدر را اولین پیروزی بزرگ مسلمانان در برابر کفّار می‌دانند. به عبارتی، این جنگ نشانگر آغاز تأسیس اسلام است. نبرد قائم، آخرین پیروزی مؤمنان در برابر دشمنان است و استقرار قطعی و جهانی «دین» امامان. جنگ اول [بدر] شریعت ظاهری عمومی را بنا نهاد و نبرد دوم باطنی‌گری عمومی را بنا خواهد نهاد.

گروه دوم، رعب (الرعب) است. اگرچه احادیث در این زمینه محتاط‌اند، با وجود این به نظر می‌رسد که این نام موجود وحشتناک آسمانی است که مهدی را در رسالتش یاری می‌رساند و لشکر او را همراهی می‌کند.[۶۴۷]

گروه سوم، مؤمنان هستند که لشکر (جیش) مهدی را تشکیل می‌دهند. درمقایسه با دو گروه دیگر، «همراهان لشکرمهدی»، مجموعه‌های نخستین احادیث ائمه اطلاعات مهم‌تری راجع به این لشکر ارائه می‌کنند. کسانی که این لشکر را تشکیل می‌دهند به نام‌هایی چون «اصحاب قائم»، «اهل اخلاص»، «خُلّاص»، یا گاهی «لشکر خشم» (جیش الغضب) خوانده می‌شوند. تعداد آنها برابر جنگجویان بدر ۳۱۳ نفرند و می‌گویند، درست همانند لشکر بدر پیش از پیروزی «آنها نه کشته می‌شوند و نه می‌میرند».[۶۴۸]

هیچ‌کدام از اصحاب قائم عرب نیستند جز تعداد بسیار اندکی از آنها که ممکن است، عرب باشند.[۶۴۹] در واقع بسیاری از احادیث آخرالزمانی امامان دارای روحیهٔ ضد عربی هستند؛ شخص را یقیناً به این فکر وا می‌دارند که بنا بر نظر امامیه، کسانی که مسؤول زوال دین، محروم کردن علی(ع) از قدرت تا آزار و حتی به شهادت رساندن امامان و پیروان‌شان بودند، عرب هستند. در شرح ظهور مهدی و نبرد علیه «دشمنان» مرتب با عبارات ذیل برخورد می‌کنیم: «وای بر عرب»، «وای بر عرب از شرّی که به زودی فرا می‌رسد»، «هنگامی که قائم قیام کند میان او و عرب و قریش جز شمشیر چیزی نخواهد بود»، «میان ما و عرب جز کشتن چیزی نمانده است».[۶۵۰] بیشترین، اگر نه همهٔ اصحاب مهدی غیرعرب یا عجم هستند (مطابق هر دو معنی واژهٔ «عجم» در آن زمان).[۶۵۱] امام جعفر صادق فرموده است: «آنها مانند آفتاب‌پرستان و مهتاب‌پرستان‌اند» و طبق حدیثی از امام محمد باقر(ع)، آنها از مشرق می‌آیند.[۶۵۲]

لشکر مهدی از جنگجویان رازآشنا تشکیل شده است، لااقل طبق اطلاعاتی که ۳۱۳ اصحاب مهدی شمشیرهایی دارند که بر هرکدام از آنها هزار کلمه نوشته شده است: «در آینده سیصد و سیزده [مرد] را در مسجدی [در] مکه برمی‌انگیزد، و اهل مکه می‌دانند که آنان از پدران‌شان و اجدادشان زاده نشده‌اند [یعنی اهل مکه نیستند]، برای ایشان شمشیرهایی است که هزار کلمه بر آن نوشته شده، هر کلمه خود کلید هزار کلمه است. . .»، می‌دانیم که این اشاره است به رازآشنایی امامی.[۶۵۳] اطلاعات دیگر که از نوع سحر هستند این را تأیید می‌کنند و ما می‌دانیم که تا چه

اندازه رازآشنایی و سحر در امامیهٔ نخستین به هم مربوط بودند. هنگام ظهور قائم، ۳۱۳ اصحاب او به گوشه و کنار جهان پراکنده می‌شوند. قائم با خواندن خدا با نام عبرانی‌اش، یعنی همان اسم اعظم، آنها را در لحظه‌ای در مکه گرد هم می‌آورد. در این مورد امام جعفر صادق فرمود: «هنگامی که به امام اجازهٔ (ظهور) داده می‌شود خدا را به نام عبرانی‌اش می‌خواند و سیصد و سیزده نفر یاران آن حضرت برای او علیه‌السلام گرد آورده می‌شوند و همچون پاره‌پارهٔ ابر پاییزی‌اند».[۶۵۴]

امام محمد باقر(ع) ضمن شرح آیهٔ ۱۴۸ از سورهٔ بقره «به نیکی‌ها پیشی گیرید، هرکجا باشید خداوند همهٔ شما را بیاورد» فرمود: «مقصود از نیکی‌ها ولایت (اهل بیت علیهم‌السلام) است، و مقصود از گفتار خدای تبارک که «هرکجا باشید خداوند همهٔ شماها را بیاورد»، اصحاب حضرت قائم علیه‌السلام هستند که متجاوز از سیصد و ده نفرمردند... و آنها در یک ساعت گرد آیند مانند پاره‌های ابر پاییز (که گرد هم جمع شوند)».[۶۵۵] تشبیه به ابر پاییز کم‌اهمیت نیست. پراکنده شدن یاران لشکر مهدی(عج) از بسیاری جهات یادآور «سیر در ابر» در سنن غیبی است. امام زین‌العابدین(ع) فرمود: «کسانی که بسترهای خود را برای یاری او ترک کنند سیصد و سیزده تن هستند که همان شمار اصحاب جنگ بدر است و خود را به مکه رسانند و این همان قول خدای تعالی است که می‌فرماید: هرکجا باشید خداوند همهٔ شما را مجتمع گرداند و آنان اصحاب قائم علیه‌السلام هستند».[۶۵۶] امام جعفر صادق(ع) در شرح همین آیه فرمود: «این آیه دربارهٔ آن کسانی از یاران قائم علیه‌السلام نازل شده که مفقودشدگانند و آن گفتهٔ خدای عز و جل است که هرجا باشید خدا شما را بیاورد. آنان شب از بستر خود گم شوند و بامداد درمکه باشند و برخی در ابر سیر کنند و هرکدام به نام خود و پدر و شمائل و فامیل معرفی شوند».[۶۵۷] همان‌گونه که دیدیم «پراکنده شدن سحری» و «سیر در ابر» از نیروهای ماورای طبیعی امامان است و می‌توان حدس زد که این ۳۱۳ تن هم رازآشنای این نیروها بوده‌اند. سایر نیروهای حیرت‌آور هم به آنان اعطا شده است: هنگامی که درمکه جمع شوند «شمشیرهای جنگی از آسمان فرود می‌آید، بر هر شمشیری نام مردی معیّن و اسم پدرش نوشته شده است».[۶۵۸] همهٔ

آنان یا برخی از آنها [وابسته به حدیث] به اقصی نقاط جهان فرستاده می‌شوند. امام محمد باقر فرمود: «گویا یاران قائم علیه‌السلام را می‌بینم که سراسر زمین از مشرق تا مغرب را احاطه کرده‌اند و همه چیز در فرمان آنها است تا درندگان زمین و پرندگان درنده...».[۶۵۹] زمانی که با تصمیم سختی روبرو می‌شوند، امام به آنها فرمان می‌دهد که بر کف دست‌شان ظاهر می‌شود، «هرگاه کاری برای تو پیش آمد که آن را نفهمیدی و ندانستی چگونه در آن حکم کنی، به کف خود بنگر و به آنچه در آن (مکتوب) است عمل کن».[۶۶۰] از آنجا که بر قدم‌های‌شان چیزی نویسند، آنها قدرت راه رفتن بر آب را کسب می‌کنند و چون ساکنان قسطنطنیه (رومیان) این معجزه را ببینند، دروازه‌های شهر را برای آنان می‌گشایند.[۶۶۱] لشکر مهدی فقط باید پیروز شود. باید به یاد داشت که امام غایب هم صاحب آن چیزی است که از امامان پیشین به ارث برده است و هم اشیایی که قدرت معجزه دارند و متعلق به سایر پیامبرانند، از جمله: پیراهن حضرت آدم، انگشتر حضرت سلیمان، عصا، تابوت و الواح حضرت موسی و به‌خصوص اسلحهٔ شکست‌ناپذیر حضرت محمد(ص).[۶۶۲] وقتی مردم پیروزی لشکر نجات را می‌بینند، هزاران پیرو وفادار به آن می‌پیوندند.[۶۶۳]

دشمن برای همیشه نابود می‌شود و زمین از عدل و داد پر می‌شود و انسان‌ها با نور رازآشنایی احیاء می‌شوند. اما بعد از این چه اتفاقی می‌افتد؟ می‌دانیم که مهدی(ع) جهان را برای قیامت آماده می‌سازد. مطابق نسخه‌های متفاوت در عقاید جاری متفاوت، کم وبیش مدت زمان کوتاهی میان پیروزی مهدی و روز قیامت خواهد گذشت. در روایت امامیهٔ نخستین، گفته‌اند که قائم(ع) نوزده سال و چند ماه حکومت می‌کند و پس از آن می‌میرد.[۶۶۴] به هر حال، برابر حدیث قدسی طولانی که چندین بار توسط ابن‌بابویه گزارش شده، قدرت در دست اولیاء، یعنی رازآشنایان به مفهوم امامی کلمه، تا روز قیامت می‌ماند.[۶۶۵] و در حدیثی کمیاب از امام محمد باقر، حکومت این «مردان اهل بیت» (رجال مِن اهل بیت)«۳۱۳ سال و نُه ماه به طول می‌انجامد».[۶۶۶]

از اکنون تا آخر زمان، دوران غیبتی که به طور فزاینده تیره و غم‌انگیز است، مؤمنان

امام باید به سلاح صبر و استقامت مسلح باشند. در روایات بی‌شماری از مؤمنان خواسته شده است که در انتظار فرج باشند و عجله نکنند و یا دربارهٔ زمان ظهور تعیین وقت نکنند. در احادیث امامان با ماهیت آخرتی، عباراتی همچون، «شتاب‌زده» به فنا و تباهی محکوم شده‌اند، «دروغ گفتند وقت‌گذاران و هلاک شدند شتاب‌کنندگان و نجات یافتند تسلیم‌شوندگان (مُسَلِّمُون)».[۶۶۷] از فحوای این احادیث چنین برمی‌آید که آنچه از مؤمن خواسته شده است به سه سطح مربوط است: سطح مذهبی، تسلیم به ارادهٔ خداوند؛ سطح باطنی، حفظ راز دربارهٔ وقت ظهور امام غایب؛[۶۶۸] و سرانجام «سطح سیاسی»، اتخاذ موضع غیرفعال، غیرسیاسی.[۶۶۹]

مؤمن وفادار امامی، بنابراین، باید صبورانه منتظر باشد، اما این انتظار، همان‌گونه که دیدیم، باید با نیروی ولایت (عشق و دوستی به امام) و پشتیبانی جست‌وجو برای یقین و معرفت همراه باشد تا مؤمن بتواند امام خود را بشناسد. شتاب یا تأخیر در این موضوع [یعنی ظهور] برای مؤمن ضرر و زیانی نمی‌آورد. «هرکس امام خود را شناخت همانند کسی است که در خیمهٔ قائم علیه‌السلام است».[۶۷۰] زیرا چنین مؤمنی با شناخت امام خویش زنده شده است. بی‌تردید در این زمینهٔ آخرت‌شناسی و رستگارشناسی است که باید این سخنان امامان را که در سراسر تعلیمات آنها تکرار شده است، درک نمود. این سخنانی هستند که در برابر خطر تباهی برای کسانی که راهنمای الاهی [امام] خود را نمی‌شناسند، اخطار می‌دهند: «کسی که بمیرد و امامی نداشته باشد [امام خود را نشناخته باشد] مانند مردم جاهلیت مرده».[۶۷۱]

پی‌نوشت‌ها

۵۲۳. «یَمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنَّا وَ لَیْسَ بِمَیِّتٍ»، بصائر، جزء ۶، باب ۵، ص ۲۷۵، ش ۴ (پی‌نوشت ۳۶۷).

۵۲۴. بصائر، جزء ۸، باب ۱۳، صص ۴۰۵ـ۴۰۶، ش ۵ (پی‌نوشت، ۵۰۰).

۵۲۵. بصائر، جزء ۹، باب ۴ـ۵، صص ۴۲۴ـ۲۸ این احادیث به عنوان تأویل آیهٔ قرآنی ذیل ارائه شده‌اند «اعْمَلُوا فَسَیَرَی اللهُ عَمَلَکُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ» کار کنید، که خدا و پیامبر او و مؤمنان کردار شما را خواهند دید، قرآن، توبه/ ۱۰۵.

۵۲۶. در میان تک‌نگاشت‌ها ما به آثار زیر استناد می‌کنیم:

G. Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omeyyades*, Amsterdam, 1894; E. Moeller, *Beiträge zur Mahdilehre des Islam*, Heidelberg, 1901; I. Friedlander, *Die Messiasidee im Islam*, Frankfurt, 1903, especially pp. 116f.; MacDonald-Madelung, "Mahdî," *EI 2*; A. Abel, "Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman," *SI*, vol. 2, 1954; H. Corbin, *En Islam iranien*, all of book 7, vol. 4, pp. 301–460; A. A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Madhi in Twelver Shi'ism*, Albany, 1981; Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam. A Historical Background*, London, 1982; J. O. Blichfeldt, *Early Mahdism. Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, Leiden, 1985;

در این فصل فرصتی خواهیم داشت تا پژوهش‌های دیگری را نیز ارائه کنیم.

۵۲۷. فقط کُربن است که پیش از این غیبت را از جنبهٔ باطنی بررسی کرده است، اگرچه رویکرد او اساساً فلسفی باقی مانده است و اطلاعات خود را ازمجموعه‌های امامان دورمی‌سازد. کُربن که همیشه به روش شناخت خود منسجم و وفادار است می‌کوشد تا از طریق تأویل [آثار] فیلسوفان اسماعیلی و امامی که همگی متعلق به دوره‌های بعدتر هستند، نکته‌های اعتقادی شیعهٔ نخستین را توضیح دهد. کُربن برعرفان، جوانمردی مسیحی و یا عارفان و فلاسفهٔ غربی تکیه می‌کند. رویهٔ او، به اصطلاح خود او، فراتاریخی "meta-historica" شاید فرافرهنگی meta-cultural است، مثلاً نک.

En Islam iranien, ibid.; "Sur le douzième imam," *Table Ronde*, Feb. 1957, pp. 7–21; "L'imam caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite," *Eranos Jahrbuch*, vol. 28, 1959, Zurich, 1960, pp. 47–108; "Au <<Pays>> de l'imam caché," *Eranos Jahrbuch*, vol. 32, 1963, Zurich, 1964, pp. 31–87).

در نخستین مجموعه‌های امامان، مفاهیم فلسفی، به بیان دقیق، فقط به شکل توسعه‌نیافته، یافت می‌شود. این اندیشه عمیقاً مذهبی است، اصطلاحات قدیمی و پیش‌فلسفی است و تصورمفهوم‌سازی پنهان است. از سوی دیگر، باطنی‌گری معنوی، غیبی و سحرآمیزی حاضر و

همه جا فعال است. در این حوزه، ما بر این باوریم که این فصل بنیادهای تاریخی باطنی را به نکته‌هایی که کُربن بررسی نموده است ارجاع می‌دهد.

۵۲۸. برای نمونه رک. محمد صدر، تاریخ الغیبة الصغری، ج ۱، بیروت، ۱۹۷۲ و تاریخ الغیبة الکبری، ج ۲، بیروت، ۱۹۷۵؛

M. Momen, *An Introduction to Shî'î Islam*, chapter 8; H. Halm, *Die Schia*, chapter 4.

۵۲۹. نک.

L. Massignon, *Passion*, vol. 1, pp. 344f.; W. M. Watt, "The Rafidites: A Preliminary Study," *Oriens*, vol. 16, 1963, pp. 119f.; E. Kohlberg, "From Imâmiyya to Ithnâ'ashariyya," *BSOAS*, 39, 3, 1976, pp. 521–34.

۵۳۰. عبدالعزیز ساشادینا تعداد این شاخه‌های شیعه را تا سیزده برمی‌شمارد. نک.

A. A. Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 42–55; see also J. M. Hussain, *The Occultation*, pp. 56–67.

درمورد این فِرق مختلف شیعی، نک. نوبختی، فرق الشیعه، تصحیح ریتر، صص ۹۰ به بعد؛ ترجمهٔ فرانسوی ازمحمد جواد مشکور *Les Sectes shiites*، صص ۱۰۹ به بعد؛ سعد بن عبدالله قمی، کتاب المقالات و الفرق، تصحیح محمد جواد مشکور، صص ۱۰۲ به بعد. درمورد تفاوت‌های این دو منبع فرقه‌نگاری شیعی، نک.

W. Madelung, "Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur," *Religious Schools*, Part 15, pp. 37–52); Shahrastânî, *Livre des religions*, pp. 500f.

۵۳۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، تصحیح ریتر، صص ۱۷ به بعد، ۳۰ به بعد، ۶۴.

۵۳۲. انتساب اصول النحل (عنوانی که توسط یوزف فان اس اختراع گردید؛ رک. پی‌نوشت بعدی) به ناشی اکبر [عبدالله بن محمد انباری معروف به «ابن‌شرشیر» م. ۲۹۳ هـ. ق. م] توسط ویلفرد مادلونگ با دلایل قانع‌کننده مورد اعتراض جدی قرار گرفته است، نک.

W. Madelung, "Frühe mu'tazilitische Häresiographie: das *Kitâb al-Usûl* des Ga'far b. Harb," in *Religious Schools*, Part 6, pp. 220–36.

۵۳۳. رجوع شود به

J. Van Ess, *Frühe mu'tazilische Häresiographie*, Beirut, 1971, pp. 28f.

۵۳۴. عبدالقاهر بغدادی، الفرق، صص ۱۷ و ۳۹؛ همچنین نک.

Shahrastânî, *Livre des religions*, p. 497, D. Gimaret's note 116

که مطابق آن، شهرستانی (م. ۵۴۸/ ۱۱۵۳) اولین کسی است که در ادبیات فرقه‌نگاری به این نام «رسمیّت» بخشیده است.

۵۳۵. به خصوص مقایسه کنید با

I. Friedlander, "The heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm," *JAOS*, vol. 29, 1908, pp. 150f.; E. Kohlberg, "From Imâmiyya to Ithnâ-'ashariyya," pp. 521–22.

۵۳۶. دربارهٔ این مؤلفان و منابع، نک. بخش ۱ــ۳. درمیان نخستین مؤلفان متعلق به سنت «عقلانی ـ فقهی ـ کلامی» که بعدتر به وجود آمد رجوع شود به شیخ مفید (م ۴۱۳ــ۱۰۲۲)، الارشاد (تصحیح رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۴۶ ش/ ۱۹۶۸)؛ همو، فصول العشرة فی الغیبة، نجف، ۱۳۷۱/ ۱۹۵۱؛ مرتضی علم‌الهدی ۴۳۶/ ۱۰۴۴، (از شاگردن شیخ مفید)، مسأله وجیزة فی الغیبة، بغداد، ۱۹۵۵؛ محمد بن علی کراجکی (م. ۴۴۹/ ۱۰۵۷، (یکی دیگر از شاگردان شیخ مفید) البرهان علی صحة العمر طول عمر الإمام صاحب الزمان، تبریز، بی‌تا، تصحیح با کنز الفوائد اثر همین مؤلف)، و سرانجام، محمد بن حسن طوسی (م. ۴۶۰/ ۱۰۶۷)، کتاب الغیبة، تبریز، ۱۳۲۲/ ۱۹۰۴. این منابع دربارهٔ ویژگی‌های باطنی و پنهان امام چیزی نمی‌گویند؛ ما ازآنها به عنوان منابع پشتیبان استفاده می‌کنیم و فقط هنگامی که اطلاعات آنها مورد تأیید منابع «سنت فراعقلانی» نخستین باشد.

۵۳۷. ابوجعفر برقی، کتاب محاسن، تصحیح سید جلال‌الدین حسینی اُرموی، معروف به محدث، تهران، ۱۳۷۰/ ۱۹۵۰؛ مؤلف در فصل اول کتاب با عنوان «کتاب الاشکال و القرائن» احادیثی را مربوط به معانی مختلف اعداد ازعدد ۳ الی ۱۰ روایت می‌کند اما دربارهٔ عدد ۱۲ چیزی نمی‌گوید. درست است که این کتاب بیشتر ادبی است تا رساله‌ای اعتقادی. چند دهه بعدتر، ابن‌بابویه در کتاب خصال چند حدیث دربارهٔ عدد ۱۲ روایت می‌کند که درمیان آنها احادیثی هم مربوط به امام دوازدهم وجود دارد (کتاب خصال، ج ۲، صص ۲۶۴ــ۳۲۹). در مورد برقی نک.

F. Sezgin, *GAS*, vol. 1, p. 538, num. 28.

مورد صفّار هم، پیچیده‌تر و هم نگران‌کننده‌تر است زیرا در پنج جا درمجموعه‌اش می‌گوید که تعداد امامان دوازده نفر بودند و بنابراین مهدی امام دوازدهم بود (بصائر، جزء ۶، باب ۵، ص ۲۸۰، ش ۱۵؛ جزء ۷، باب ۱، صص ۳۱۹ــ۲۰، ش ۲، ۴، ۵؛ جزء ۸، باب ۱، ص ۳۷۲، ش ۱۶). تمام این احادیث در باب‌هایی قرار گرفته‌اند که با این جزئیات ارتباطی ندارند؛ شاید بدین دلیل است که اتان کلبرگ متوجه این احادیث نشده است، زیرا تصریح می‌کند که صفّار دربارهٔ تعداد امامان چیزی نمی‌گوید:

(cf. "From Imâmiyya to Ithnâ 'ashariyya," pp. 522–23);

به نظر می‌رسد که تاکتیک «تبدیل العلم» کارآمد بوده است؛ اما همان‌گونه که این محقق اشاره می‌کند، صفّار دربارهٔ غیبت امام چیزی نمی‌گوید. علاوه بر این، درواقع گزارش پنج حدیث دربارهٔ این موضوع، از ۱۸۸۱ حدیثی که بصائر را تشکیل می‌دهند، به مثابهٔ تقریباً سکوت کامل است. [نک به مقالهٔ مؤلف "al-Saffâr al-Qummî," JA].

۵۳۸. نجاشی، رجال، صص ۱۲، ۱۹؛ طوسی، فهرست، ص ۱۴؛ ابن‌داوود حلی، کتاب الرجال (چاپ تهران، ۱۹۶۴)، صص ۱۵، ۴۱۶.
۵۳۹. نجاشی، رجال، ص ۱۹۳؛ طوسی، فهرست، صص ۲۱۶ـ۱۷.
۵۴۰. نجاشی، رجال، ص ۳۹.
۵۴۱. آقابزرگ تهرانی، ذریعه، ج ۱۶، ص ۷۶، ش ۳۸۲؛ دربارهٔ پدر او نک. کشّی، رجال، صص ۲۸۸ـ۸۹.
۵۴۲. اصول الاربعمأئه، دست‌نوشتهٔ شمارهٔ ۹۶۲، برگ ۱۰ الف به بعد.
۵۴۳. آقابزرگ تهرانی، ذریعه، ج ۲۱، ص ۶۹، ش ۳۹۹۵؛ می‌توان سلیمان بن قیس حلی، صحابی امام اول را نام برد که، بنا بر کتاب الغیبة نعمانی، ص ۶۲، در کتاب خود سیاههٔ دوازده امام را که آخرین آنها مهدی(ع) است ذکر می‌کند؛ اما اصالت این کتاب توسط خود امامیان مورد سؤال واقع شده است (علامه حلی، خلاصه، ص ۵۳). بخش‌های پراکنده‌ای از کتاب سلیمان بن قیس در نجف (بی‌تا) به چاپ رسیده است.
۵۴۴. «کتاب محمد بن المثنی» در اصول اربعمأئه، برگ ۵۳ب (شاید حدیث اسماعیلی باشد؟)
۵۴۵. نجاشی، رجال، ص ۱۹۱؛ طوسی، فهرست، ص ۲۲۶.
۵۴۶. نجاشی، رجال، صص ۲۳۵ـ۳۶؛ آقابزرگ تهرانی، ذریعه، ج ۱۶، ص ۷۸، ش ۳۹۵؛ طبق نظر گلپایگانی، فضل بن شاذان اساساً کتاب مشیخه نوشتهٔ حسن بن محبوب سراد را مورد استفاده قرار داده است (صافی گلپایگانی، منتخب الاثر، ص ۴۸۱).
۵۴۷. آقابزرگ تهرانی، ذریعه، ج ۱۶، ص ۷۴، ش ۳۷۱.
۵۴۸. طوسی، کتاب الغیبة، صص ۱۱۲ـ۲۱؛ دربارهٔ علی بن احمد علوی و کتاب او، نک. کشی، رجال (چاپ مشهد)، صص ۲۹۶، ۴۶۸ـ۶۹، ۵۵۵؛ نجاشی، رجال، صص ۲۹، ۳۱، ۵۳، ۸۶، ۱۰۶، ۱۵۰، ۱۹۹.
۵۴۹. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، صص ۳۵۲ـ۵۷ و ۴۱۷ـ۲۳؛ طوسی، کتاب الغیبة، صص ۱۰۴ـ۸ و ۱۲۴ـ۲۸؛ دو رسالهٔ دیگر محمد بن بحر رُهنی کرمانی نرماشیری شیبانی را می‌توان در آثار ابن‌بابویه یافت: «تفضیل الانبیاء و الائمة علی الملائکه» در علل الشرایع، ج ۱، صص ۲۰ـ۲۷، و «الفروق بین الأباطیل و الحقوق» در علل صص ۲۱۱ـ۲۰؛ کشّی، شاگرد رهنی کرمانی، و همچنین طوسی و ابن‌داوود حلی او را به عنوان شیعهٔ افراطی می‌دانند؛ نجاشی این تهمت‌ها را بی‌اساس می‌داند. در مورد رهنی کرمانی، نک. پی‌نوشت ۱۸۷ (علاوه بر منابعی که به آنها اشاره شده است، ابن‌بابویه، کتاب الفقه، ج ۱، صص ۶۱ـ۶۲؛ علامه حلی، خلاصه، ص ۲۵۲).

۵۵۰. کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب انّ الائمة کُلُّهم قائمون بامرالله، ج ۲، صص ۴۸۶ـ۸۷؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۲۳، ص ۲۵۱، ش ۱؛ ابن‌بابویه، علل، ج ۱، باب ۱۲۹، ص ۱۶۰، ش ۱؛ دربارهٔ دو معنای اصلی که امامان به واژهٔ «قائم» داده‌اند یعنی «رستاخیز به پاکنندهٔ» مربوط به اصطلاح «قیامت» و کسی که به پا می‌خیزد مربوط به واژهٔ «قیام»)، مثلاً نک.
J. M. Hussain, *The Occultation*, pp. 12–19.

۵۵۱. «مَنْ تَخْفَی عَلَی النَّاسِ وِلَادَتُه/ من غُیبَت عَن النَّاسِ وِلَادَتُه»، نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۰، ص ۲۴۴، ش ۷؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۳۲، ص ۳۲۵، ش ۲.

۵۵۲. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، صص ۴۲۴ـ۳۰، ش ۱ و ۲؛ ابن‌عیاش، مقتضب الاثر، صص ۵۰ـ۵۸؛ هنگام پرداختن به موضوع تولد معجزه‌آسای امام غایب به این گزارش بازمی‌گردیم.

۵۵۳. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۴۲، ص ۴۳۵؛ همچنین طوسی، کتاب الغیبة، صص ۱۴۸ـ۵۲. منابع مختلف تاریخ‌های گوناگونی را برای تولد امام دوازدهم ذکر کرده‌اند: ۲۵۵/ ۸۶۹، ۲۵۶/ ۸۷۰، ۲۵۸/ ۸۷۱ـ۷۲ و ۲۶۱/ ۸۷۴ (در مورد آخرین تاریخ، چند ماهی پس از وفات پدرش). تاریخی که بیشتر/ معمولاً آن را صحیح می‌دانند، ۱۵ شعبان ۲۵۶ هجری است. اولین غیبت با وفات پدرش در سال ۲۶۰/ ۸۷۴ آغاز گردید زمانی که او چهار یا پنج‌ساله بود.

۵۵۴. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، صص ۴۷۴ به بعد: اثبات الوصیة، صص ۲۶۲ به بعد؛ طبری، تاریخ، ج ۳، صص ۱۴۲۸، ۱۶۸۴، ۱۷۸۷، ۱۷۹۰ـ۹۲، ۱۸۹۱، ۱۹۰۷؛ مفید، فصول العشرة، صص ۱۳ به بعد؛ ابن‌رستم طبری [الشیعه] دلائل الامامة، صص ۲۲۳ به بعد؛ ابن‌شهرآشوب، مناقب، ج ۳، ص ۵۵۳ و ج ۴، صص ۴۲۱ به بعد؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۰، صص ۲۳۶ـ۳۸ و ۳۵۵ به بعد.

۵۵۵. مثلاً ابن‌بابویه، کتاب الفقه، ج ۴، صص ۱۹۶ـ۹۸؛ شیخ مفید، المقنعه فی الفقه، صص ۴۷، ۵۸.

۵۵۶. بیشتر شیعیان دربارهٔ امام دوازدهم چیزی نمی‌دانستند. فرقه‌نگاران معتقدند پس از وفات امام یازدهم پیروان او به یازده تا پانزده فرقه تقسیم شدند که می‌توان آنها را به چهار گروه بزرگتر تقسیم نمود. اول کسانی که بر این باور بودند که امامت به پایان رسیده. یکی از این زیرگروه‌ها اعتقادی به مهدی نداشت و می‌گفت امام حسن عسکری بدون داشتن اولادی وفات نموده است و بنابراین امامت به پایان رسیده است. عده‌ای از همین گروه بر این بودند که اما یازدهم پسری از خود برجای نگذاشته ولی باور داشتند که در آخرالزمان یکی از امامان رجعت می‌نماید و رسالت مهدی موعود را به انجام می‌رساند. باید توجه داشت که در اینجا واژهٔ

«قائم» نه به معنای به پاخیزاننده بلکه به معنای به پاخاسته است. گروه دوم جعفریه بودند قائل به امامت جعفر یکی از برادران امام یازدهم؛ بعدها امامیه او را جعفر کذاب نامیدند. برای این فرقهٔ جعفریه از آنجا که امام یازدهم فرزندی نداشت که توسط همگان شناخته شده باشد، امامت بایستی به برادر او واگذار می‌شد. گروه سوم فرقهٔ محمدیه بودند که شامل حامیان برادر بزرگتر امام یازدهم، محمد بن علی، بودند که در زمان حیات پدر وفات یافت اما پیروان او به غیبت و بازگشت او به عنوان مهدی باور داشتند. گروه چهارم فرقهٔ واقفیهٔ امام حسن عسکری است که باور آنها این بود که امام یازدهم مهدی موعود است و غیب شده بدون اینکه پسری از خود برجای گذاشته باشد. (نک. نوبختی، فرق شیعه، صص ۹۰ به بعد؛ قمی، المقالات و الفرق، صص ۱۰۲ به بعد، مسعودی، مروج الذهب، ج ۸، صص ۵۰ به بعد؛ شیخ مفید، الفصول المختاره، صص ۲۵۸ـ۶۰؛ شهرستانی، ملل، ترجمهٔ ژیماره و مونو، صص ۵۰۰ـ۳). برای جزئیات بیشتر در مورد این فرقه‌ها نک.

A. A. Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 42f.; Jassim M. Hussain, *The Occultation*, pp. 56f.

۵۵۷. این یکی از نه فرقه‌ای است که می‌توان آن را به عنوان قطعیه به حساب آورد، زیرا آنها قاطعانه وفات امام یازدهم را تأیید می‌کنند (نک. به همان منابع در پی‌نوشت پیشین). پیش از شروع غیبت کبری (در حدود سال ۳۲۹/ ۹۴۱) و عدم ارتباط با امام غایب، این اقلیت، به نوبهٔ خود، شروع به پرسش می‌کند. این دوره را دورهٔ حیرت می‌خوانند؛ اگر باور به وجود پسر امام یازدهم به عنوان امام غایب و مهدی موعود منجر به رکنی از ایمان گردید، به خاطر تلاش‌های سرسخت گردآورندگانی چون کلینی، نعمانی و به خصوص ابن‌بابویه بود که از طریق تودهٔ بزرگ احادیث مربوط به این باور، به طور فزاینده‌ای توانستند پیروان را قانع کنند. به یاد داشته باشیم که عنوان کامل تک‌نگاشت حجیم ابن‌بابویه «کمال (اکمال) الدّین و تمام (اتمام) النّعمة فی اثبات الغیبة و کشف الحیرة» است.

۵۵۸. مقایسه کنید با کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب فی النهی عن الاسم، ج ۲، صص ۱۲۶ به بعد؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۶، صص ۳۱۳ به بعد؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۳۳، صص ۳۳۳ به بعد؛ ج ۲، باب ۳۵، ص ۳۷۰، باب ۵۶، ص ۶۴۸.

۵۵۹. صَاحِبُ هَذَا الْأَمرِ رَجُلٌ لَا یُسَمِّیهِ بِاسْمِهِ إِلَّا کَافِر کلینی، اصول، ج ۲، ص ۱۲۶، ش ۴؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۶۴۸، ش ۱.

۵۶۰. لَا یُرَی جِسْمُهُ وَ لَا یُسَمَّی بِاسْمِه، ابن‌بابویه، همان‌جا، ش ۲.

۵۶۱. کلینی، همان، ش ۱. ابن‌بابویه، همان، ش ۴؛ دربارهٔ داوود بن اسحاق (یا ابن‌قاسم) بن

عبدالله ابوهاشم جعفری، از شاگردان نزدیک و مورد اعتماد امام هشتم، نهم، دهم و یازدهم و یکی از افراد نادری که امام دوازدهم را پیش از غیبت ببیند، نک. نجاشی، رجال، نمایه؛ طوسی، رجال، صص ۴۰۱، ۴۱۴، ۴۳۱؛ طوسی، فهرست، ص ۹۳، ش ۲۷۸؛ علامه حلی، خلاصه، نمایه.

۵۶۲. إن دَللتُهم عَلی الاسم أذاعوهُ وَإن عرفو المکان دَلّوعلیه، کلینی، اصول، ج ۲، ص ۱۲۶، ش ۲.

۵۶۳. کلینی، اصول، کتاب الحجة، باب الاشاره و النص علی صاحب الدار (یکی از القاب امام غایب)، ج ۲، صص ۱۱۹، ش ۵؛ کلینی، روضه، ج ۱، ص ۱۰۲؛ ج ۲؛ ص ۷۶؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۲، ص ۴۳۰، ش ۳؛ باب ۴۳، ص ۴۴۶، ش ۱۹؛ ابن‌قولویه، کامل الزیارات، صص ۸۹ـ۹۰.

۵۶۴. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۰، ص ۲۱۷، ش ۹.

۵۶۵. مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ سَمَّانِی فِی مَحْفِلٍ مِنَ النَّاس «ملعون است ملعون کسی که مرا در محفل مردم نام برد» [ترجمهٔ فارسی از پهلوان، م.] ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۵، ص ۴۸۲، ش ۱.

۵۶۶. اولین متن با اصالت مشخص که ما در دست داریم و در آن نام دوازده امام آمده است تفسیر علی بن ابراهیم قمی (م. ۳۰۷/ ۹۱۹). این اثر چند سال پس از آغاز غیبت صغری تألیف گردیده است؛ رک. قمی، تفسیر، ج ۲، صص ۴۴ به بعد؛
Jassim M. Hussain (*The Occultation*, p. 5)
نیز به آثاری استناد می‌کند که در دورهٔ غیبت صغری تألیف شده‌اند، کتاب الغیبة ابواسحق ابراهیم بن اسحاق احمدی نهاوندی (م. ۲۶۸/ ۸۹۹)، الغیبة و الحیره عبدالله بن جعفر حمیری (م. پس از ۲۹۳/ ۹۰۵)، الامامة و التبصرة من الحیرة ابن‌بابویه (م. ۳۲۹/ ۹۴۰ پدر شیخ صدوق ابن‌بابویه). این اثر اخیر در سال ۱۴۰۴ در قم به چاپ رسید. متن‌های دیگر گویا از دست رفته‌اند. کلینی هم آثار خود را در همین دوره ولی پس از علی بن ابراهیم قمی تألیف نموده است.

۵۶۷. مقتضب، ص ۹؛ درمورد دو نوع علم «مبذول» (بذل‌شده، علم عام) و «مکنون/ مکفوف» (نگهداری‌شده، علم خاص)، نک. صفّار، بصائر، جزء ۲ باب ۲۱، صص ۱۰۹ـ۱۲، کلینی، اصول، ج ۱، صص ۳۷۵ـ۷۶.

۵۶۸. نویسندگان امامی اساساً استدلال‌های خود را بر چهار منبع مقدس بنا نهادند؛ قرآن، احادیث شیعی، احادیث سنی (البته وقتی که مورد تأیید منبع پیشین باشد) و نهایتاً روایات کتب مقدس (رک. پژوهش عالمانه

+ E. Kohlberg's "From imâmiyya to ithnâ 'ashariyya," pp. 525–28).
احادیث مربوط شیعی عبارتند از «دوازده شبح نورانی با وجود پیشینی» و «دوازده نور امامان» که پیامبر در معراج دید؛ حدیث «مصحف سبز فاطمه(س)» که جابر بن عبدالله انصاری از آن نسخه‌برداری کرد؛ آنهایی که در «دوازده کتاب مهمور» امامان یا وصایای پیامبراند، «مصحف آسمانی که شامل دوازده مُهر» بود؛ حدیث امام جعفر صادق(ع) در مورد هستهٔ خرما که نام دوازده امام بر آن حک شده بود. ما این احادیث را در جای دیگر بررسی کرده‌ایم؛ باید حدیث غدیر خم را، آنجا که پیامبر، علی(ع) را به جانشینی خود منسوب و مقام امامت حسن(ع) و حسین(ع) را تصریح می‌کند و اعلام می‌دارد که امامت به نُه نفر از اعقاب حسین می‌رسد، اضافه کرد. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۵۹ به بعد؛ دربارهٔ غدیر خم، نک. مقالهٔ خواندنی ویچیا وگلری در دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم؛ ع. ا. امینی، الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب، تهران، ۱۳۷۲/ ۱۹۵۲، نسخه‌ای انحصاراً امامی اما کاملاً مستند).

۵۶۹. «یکونوا بعدی اثنی‌عشر خلیفة فکُلُهم من قریش». نک.
A. J. Wensinck, *Concordances*, s. v. "thny"
نک. همین‌طور به ابن‌طاووس، الملاحم و الفتن (نجف، ۱۳۸۳/ ۱۹۶۳، صص ۲۶ و ۱۴۷)، که این حدیث را به استناد کتاب الفتن اثر نُعیم بن حمّاد (م. ۲۲۸/ ۸۴۴) روایت می‌کند. بدیهی است که هر گروه سیاسی پس از آن در پی آن است که این گفته را برای حمایت از کمپ خود تعبیر نماید. سنن سنی به طور کلی دو رویکرد به این تعبیر را حفظ نموده‌اند: یکی حامی بنی‌امیه و دیگری مخالف (برای رویکرد اول، رک. قسطلانی، ارشاد الساری، ج ۱۰، ص ۲۷۳، آنجا که مؤلف به نظر می‌رسد دوازده نایب کشیش سنت را با خلفای راشدین و معاویه، یزید ابن معاویه، عبدالملک و چهار جانشین او، و عمر بن عبدالعزیز برابر می‌داند. برای رویکرد دوم [خواهان قریش، خواهان بنی‌عباس] برای نمونه نک. فضل بن روزبهان اشعری و سیاههٔ او: پنج [هکذا] خلیفهٔ راشدین [به نظر می‌رسد که مؤلف حسن بن علی را در این گروه آورده است]، عبدالله بن زبیر، عمر بن عبدالعزیز، و پنج خلیفهٔ عباسی؛ به نقل از محمد حسن مظفر، دلائل الصدق، نجف، ۱۳۷۲/ ۱۹۵۳، صص ۳۱۴ به بعد).

۵۷۰. مقایسه کنید به خصوص با
F. Rosenthal, "The Influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography";
رمزی، نعناعه، الاسرائیلیات و اثرها فی کتب التفسیر؛ م. ج. کیستر، «حدثوا عن بنی‌اسرائیل و لا حرج» به انگلیسی، IOS، ج ۲، ۱۹۷۲.

۵۷۱. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۴، صص ۱۲۶ به بعد؛ باب ۶، ۱۶۸ به بعد؛ ابن‌بابویه، امالی،

«مجلس» ۵۱، ص ۳۰۹، ش ۴ و ۵؛ «مجلس» ۹۱، ص ۶۲۹، ش ۱۰؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۳۲، ص ۳۲۶؛ ابن‌بابویه، خصال، باب دربارهٔ عدد ۱۲، ج ۲، صص ۲۶۴ به بعد.

۵۷۲. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۴، صص ۱۲۶ به بعد؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۲۴، صص ۲۵۹ـ۶۰؛ ابن‌بابویه، ج ۲، صص ۳۱۴ـ۲۴ (در این‌جا عالم از دوازده جهان و دوازده اقیانوس تشکیل شده است).

۵۷۳. ت. فهد، «جفر»، دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۲، صص ۳۸۶ـ۸۸؛ فهد، «حروف»، دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۳، صص ۶۱۶ـ۱۷. نک. نیز، برقی، کتاب محاسن، ج ۱، ص ۲۷۰، ش ۳۶۰؛ ابن‌بابویه، معانی الاخبار، صص ۲۸۵ـ۸۶.

۵۷۴. این سه عبارت، به خصوص عبارت اول، اغلب در ذکر امامی مورد استفاده قرار می‌گیرند. امامان از پیروان‌شان می‌خواهند که هر وقت ممکن است این عبارات را تکرار کنند و به تفصیل، فضائل و پاداش تکرار آن را توضیح می‌دهند. رک. کلینی، اصول، کتاب دعا، باب‌های، ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۳۵ـ۴۴.

۵۷۵. شیعیان اسماعیلی هم از چنین روشی برای مقدس نشان دادن عدد ۷ استفاده می‌کنند؛ نک. شهرستانی، الملل و النحل، [ترجمهٔ فارسی از جلالی نائینی، ج ۱، ص ۲۵۹ به بعد. م.].
Shahrastânî, *Livre des Religions*, p. 559, and the corresponding notes by D. Gimaret.

۵۷۶. این روش محاسبه‌ای است که در شرق جهان اسلام مورد استفاده است؛ شیعیان، که احتمالاً به وجودآورندگانِ این «علم» هستند همیشه از این روش حساب حروف استفاده نموده‌اند (رک. رسائل اخوان الصفا، چاپ بیروت، ۱۹۵۷، ج ۱، صص ۵۱ به بعد؛ پل کراوس، جابربن حیّان، ص ۲۲۴). برای روش شماره‌گذاری حروف که به روش «غربی» معروف است (و در شمال آفریقا و مغرب مورد استفاده است)، نک. ابن‌خلدون، مقدمه، ج ۱، صص ۲۱۱ به بعد. به نظر می‌رسد که ابن‌خلدون اولین کسی است که واژهٔ «سیمیا» را که معمولاً به نوعی سحر و جادو اشاره دارد، برای تعریف علم حروف به کار می‌برد (مقدمه، ج ۳، صص ۱۳۷ به بعد). دربارهٔ این دو روش به طور کلی، نک.
F. Rosenthal, *The Muqaddimah*, New York, 1958, vol. 3, p. 173, note 809; T. Fahd, "Hurûf," *EI 2*.

۵۷۷. این روش محاسبهٔ حروف ابجد توسط شیخ ابوالمؤید گجراتی (قرن دهم/ شانزدهم) در جواهر خمسه (چاپ هند، نام شهر نامشخص)، ۱۳۰۱/ ۱۸۸۳، صص ۱۲۶ـ۲۷ (در فارسی، جلدی را که ما توانستیم به آن مراجعه کنیم به نام گجراتی است، اگرچه به طور سنتی این اثر

منسوب به محمد غوث گوالیاری، صوفی معروف هندی از سلسلهٔ شاطریه است که در سال ۹۷۰/ ۱۵۶۲ وفات یافت؛ دربارهٔ او نک.

A. M. Schimmel, ***Islam in the Indian Subcontinent***, Leiden, 1980, pp. 78–79 and 123.

خانم شیمل بر این باور است که اِسناد علم حروف به امام جعفر صادق و اجداد او (یعنی امامان پیشین) برمی‌گردد.

۵۷۸. کلینی، اصول، کتاب الحجة، باب ما جاء فی اثنی‌عشر، ج ۲، صص ۴۶۸ـ۸۵؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۰، صص ۲۰۱ـ۸۱؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۲۴ـ۳۸، صص ۲۵۶ـ۳۸۵؛ و نیز ابن‌بابویه، علل، باب ۱۲۲؛ نهج البلاغه، صص ۲۹۵، ۴۲۴ـ۲۵، ۴۵۸، ۱۱۵۸، ۱۱۸۰، ۱۲۲۲.

۵۷۹. ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۴۲، ص ۴۳۲، ش ۱۲؛ اثبات الوصیة، ص ۲۴۸؛ مفید، ارشاد، ج ۲، ص ۳۲۳؛ طوسی، کتاب الغیبة، صص ۱۵۱ به بعد؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۲۸.

۵۸۰. کلینی، اصول، ج ۲، ص ۴۳۲؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۳، صص ۳۳۰ به بعد؛ کمال الدین، ج ۱، ص ۳۲۹، ش ۱۲.

۵۸۱. کمال الدین، باب ۴۱، صص ۴۱۷ـ۲۳؛ طوسی، کتاب الغیبة، صص ۱۳۴ـ۳۹؛ ابن‌رستم، دلائل الامامة، صص ۲۶۲ـ۶۴.

۵۸۲. تاریخ‌نویسان هیچ نبرد مهمی را میان مسلمانان و بیزانس در این دوره ذکر نکرده‌اند؛ طبری درمورد زد و خوردی در سال ۲۴۲/ ۸۵۶ می‌نویسد (تاریخ، ج ۳، ص ۱۴۳۴)، اما بعید به نظر می‌رسد که در چنین درگیری نوهٔ امپراتور اسیر شود. علاوه بر این، هیچ سندی نه از طرف مسلمانان و نه از طرف بیزانس تقاضای امپراتور از خلیفهٔ عباسی را برای آزاد کردن نوه‌اش ذکر نمی‌کند. غیر از جنبهٔ پارسانامه‌ای، این روایت بر آن است تا به مهدی از طرف مادر هم ریشهٔ شاهانه و هم ریشهٔ «مسیحایی» بدهد. روایتی با ماهیت مشابه همسر امام سوم و مادر امام چهارم را شاهزادهٔ ساسانی می‌داند؛ از این رو مهدی با خون «شاهانه» یادآور نور مزدایی، یهودیت، مسیحیت و اسلام است، یعنی چهار دین بزرگی که مسلمانان آن زمان می‌شناختند؛ به‌علاوه، این اقتدار دینی و دنیایی را یکجا در او جمع می‌کند.

۵۸۳. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۲۲۸ به بعد [ترجمهٔ فارسی از فهری، صص ۲۶۵ به بعد م]؛ ابن‌قولویه، کامل الزیارات، صص ۵۴، ۷۸، ۱۲۳ـ۲۴.

۵۸۴. نک. مثلاً به گزارش مفید، ارشاد، ج ۲، ص ۳۲۳ به بعد.

۵۸۵. فَأَخَذَتْنِي فَتْرَة وَ أَخَذَتْهَا فَتْرَة [حکیمه گوید مرا یک ازخودرفتگی عارض شد و هم او را]، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۲، ص ۴۲۵، ش ۱ [ترجمهٔ کمره‌ای، ج ۲، باب ۴۶، ص ۹۸ م.].

۵۸۶. غِيبَتْ عَنِّي نَرْجِسُ فَلَمْ أَرَهَا كَأَنَّهُ ضُرب بَيْنِي وَ بَيْنَهَا حِجَابٌ (نرجس از دیدگانم نهان شد و او را ندیدم گویا پرده‌ای بین من و او افتاده بود)، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۲، ص ۴۲۸، ش ۲ [ترجمهٔ فارسی ازپهلوان، ج ۲، ص ۱۵۱ م.].

۵۸۷. کمال الدین، ج ۲، ص ۴۳۳، ش ۱۴ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، ص ۱۶۰ م.].

۵۸۸. کمال الدین، ج ۲، صص ۴۲۴ــ۳۴ [ترجمهٔ پهلوان، صص ۱۴۳ــ۱۶۱ م.].

۵۸۹. [کمال الدین، ج ۲، ترجمهٔ پهلوان، صص ۱۴۵ــ۴۶ م.]. وَ نُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ نُرِى فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ (قصص/ ۵ــ۶)

این یکی از نمونه آیات قرآنی است که تعبیر کلاسیک امامی آن اشاره به بازگشت و پیروزی نهایی مهدی بر ستمگران خود دارد.

۵۹۰. احْمِلْهُ وَ احْفَظْهُ وَ رُدَّهُ إِلَيْنَا فِي كُلِّ أَربعِينَ يَوْماً، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۲۸ [ترجمهٔ فارسی ازپهلوان، ج ۲، ص ۱۵۱م.].

۵۹۱. نک. قرآن، قصص/ ۴ به بعد؛ مادر موسی از ترس لشکریان فرعون که برای از بین بردن موسی، نوزادان را می‌کشتند، او را در صندوقی نهاد و به رود نیل افکند. اما به خواست خداوند موسی نجات یافت.

۵۹۲. فَقُلْتُ وَ مَا هَذَا الطَّيْرُ قَالَ هَذَا روح‌القدس الْمُوَكَّلُ بِالْأَئِمَّةِ يُوَفِّقُهُمْ وَ يُسَدِّدُهُمْ وَ يُرَبِّيهِمْ بِالْعِلْمِ. کمال الدین، ج ۲، ص ۴۲۹ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، ص ۱۵۳ م.]. می‌توان به طور منطقی فرض نمود که پرندگان دیگر نیز «سماوی» بودند. کلینی حدیثی روایت می‌کند که امام یازدهم فرموده است فرزند غایبش دور از سامره در شهر مدینه است (کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب الاشاره و نص علی صاحب الدّار، ج ۲، ص ۱۱۸، ش ۲؛ نک. نیز به نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۰، ص ۲۷۰، ش ۳۶).

۵۹۳. إِنَّ أَوْلَادَ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْصِيَاءِ إِذَا كَانُوا أَئِمَّةً يَنْشَئُونَ بِخِلَافِ مَا يَنْشَأُ غَيْرُهُمْ وَ إِنَّ الصَّبِيَّ مِنَّا إِذَا كَانَ أَتَى عَلَيْهِ شَهْرٌ كَانَ كَمَنْ أَتَى عَلَيْهِ سَنَةٌ وَ إِنَّ الصَّبِيَّ مِنَّا لَيَتَكَلَّمُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَ يَعْبُدُ رَبَّهُ عَزَّ وَ جَل، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۲۹ [ترجمه پهلوان، ج ۲، ص ۱۵۳ م.].

۵۹۴. کلینی، اصول، باب فی تسمیة من رَآهُ علیه السلام، ج ۲، صص ۱۲۰ــ۲۵؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۴۳، ج ۲، صص ۴۳۴ــ۷۹.

۵۹۵. احمد بن اسحاق اشعری قمی، شاگرد معروف امام نهم، دهم و یازدهم و یکی از محدثان اصلی قم در قرن سوم/ نهم؛ دربارهٔ او نک. کشّی، رجال، نمایه؛ طوسی، رجال، ص ۳۹۸، ش ۱۳؛ ص ۴۲۷، ش ۱؛ طوسی، فهرست، ص ۵۰، ش ۷۸؛ علامه حلی، خلاصه، نمایه، مامقانی، تنقیح المقال، نمایه؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، صص ۴۱ــ۴۲.

۵۹۶. عبارتی که به بازگشت مهدی(ع) اختصاص داده شده است؛ اَلَّذِی یَمْلأُ الْأَرْضَ قِسْطاً و عَدْلاً کَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَ ظُلْماً.

۵۹۷. «انا بقیة الله فی ارضه»، یکی از القاب مهدی(ع). مفسران نخستین عبارت قرآنی بقیة الله را به طور کلی درمفهومی ظاهری ومادی درک می‌کردند (قرآن، بقره/ ۲۴۸)؛ به نظر آنها، به آنچه اشاره می‌شد آثارمقدس بود «ابزار قدرت» مانند عصا و الواح موسی و حتی پیراهن مخصوص حضرت آدم. با مقایسهٔ این آیه با آیه‌های ۸۶ و ۱۱۶ از سورهٔ هود، ر. پارت مطرح می‌کند که «بقیة» همانند «سکینه» باید درمفهوم معنوی درک شود، در این صورت «بقیة» قدرت فاتح الاهی می‌شود. نک.

(R. Paret, *Der Koran*…, ed. 1978, vol. 2, pp. 52–53; see also A. Spitaler, “Was bedewtet *baqija* im Koran?”; Shahrastânî, *Livre des Religions*, p. 442, D. Gimaret’s note 35).

می‌توان تصور کرد که پیروان رازآشنا این لقب امام دوازدهم را درمعنای ظاهری ومادی آن و هم درمفهوم معنوی این عبارت درک می‌نمودند. حضور او درباطن حاوی همان‌قدر «قدرت» است که اشیا و میراث به جامانده ازپیامبر، نفوذ و تأثیرپنهان او همان‌قدر مفید و بخشنده است که نیروی قدسی.

۵۹۸. هَذَا أَمْرٌ مِنْ أَمْرِ اللهِ وَ سِرٌّ مِنْ سِرِّ اللهِ وَ غَیْبٌ مِنْ غَیْبِ اللهِ فَخُذْ ما آتَیْتُكَ وَ اكْتُمْهُ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِینَ تَكُنْ مَعَنَا غَداً فِی عِلِّیِّینَ، کمال الدین، ج ۲، باب ۳۸، صص ۳۸۴ــ۸۵، ش ۱ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، صص ۸۱ــ۸۲ م.]. گزارش شاهد عینی دیگربه خصوص قابل توجه است زیرا شامل شرح فیزیکی نسبتاً دقیقی است ازامام دوازدهم به عنوان کودک؛ این روایت از یعقوب بن منقوش (شاگرد امام دهم ویازدهم؛ نک. طوسی، رجال، ص ۴۲۹، ش ۵ و ص ۴۳۷، ش ۵؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۴۹). یعقوب بار دیگر درمنزل امام حسن عسکری، درباره هویت مهدی می‌پرسد. یعقوب بن منقوش گوید: «وارد بر امام عسکری علیه‌السلام شدم و او برمصطبه سرا (نیمکت سنگی) نشسته بود و سمت راستش اتاقی بود که بر درآن پرده‌ای آویزان بود، گفتم: سرورم! صاحب الأمر کیست؟ فرمود: پرده را بردار، آن را بالا بردم و پسربچه‌ای که حدود پنج وجب طول او بود و سنّش هشت یا ده سال بود بیرون آمد با

پیشانی نورانی و رویی سپید و چشمانی درخشان و کف دستی ستبر و زانوانی برگشته، بر گونهٔ راستش خالی بود و بر سرش گیسوانی، آمد و بر زانوی پدرش امام عسکری علیه‌السلام نشست، آنگاه به من فرمود: این صاحب شماست، سپس آن فرزند از جا برجست و امام بدو گفت: فرزندم! به درون خانه برو تا وقت معلوم بیاید و او به داخل خانه رفت و من او را نگریستم، سپس فرمود: ای یعقوب! بنگر که در آن خانه کیست؟ من داخل خانه شدم امّا کسی را ندیدم»؛ نک. کمال الدین، ج ۲، ص ۴۰۷ [ترجمهٔ فارسی از پهلوان، ج ۲، ص ۱۱۷ م.]. دربارهٔ صورت مهدی جوان، گفته‌اند که از هر جهت شبیه به حضرت عیسی است (نک. برای نمونه، نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۰، ص ۲۱۱، ش ۴، که احادیث دیگری را با جزئیات کمتر در مورد توصیف مهدی روایت می‌کند، صص ۳۱۰ به بعد). طبق برخی احادیث (شاید واقفیه) امام جعفر صادق(ع) در مورد امام موسی کاظم(ع) نیز همین را گفته بود [توضیح الملل، ترجمهٔ فارسی از نائینی، ص ۲۲۳ م.].

Shahrastânî, *Livre des Religions*, p. 494

۵۹۹. اطلاعاتی را که می‌توان منشاء تصور «غیبت دوگانه» در عقاید دوازده‌امامی دانست، مدت‌ها پیش از این تاریخ در میان گروه‌های شیعی رایج بود. برخی از واقفیان امام هفتم بر این باور بودند که وی پس از مرگ زنده شده و دوباره به غیبت رفته و به عنوان مهدی ظهور می‌کند و پس از انجام مأموریتش وفات می‌کند؛ از این رو این مورد مرگی است دوگانه (نوبختی، فرق شیعه، ص ۶۸؛ سعد بن عبدالله اشعری، کتاب المقالات و الفرق، صص ۱۰۶ـ۸). فضل بن حسن طَبرِسی یا شیخ طبرسی (م. ۵۴۸/ ۱۱۵۴) معروف با لقب «امین الاسلام» دانشمند و فقیه شیعهٔ ایرانی، به نقل از کتاب المشیخه، اثر حسن بن محبوب سرّاد (م. ۲۲۴/۸۳۸) (آقابزرگ تهرانی، ذریعه، ج ۲۱، ص ۶۹) حدیثی از امام باقر روایت می‌کند مبنی بر اینکه مهدی دو غیبت خواهد داشت، اولین غیبت کوتاه و دومین آن طولانی (طبرسی، کتاب اعلام الوری، ص ۴۴۳). آثار بعد از سال ۲۶۰ق/ ۸۷۴ آن‌گونه که انتظار می‌رود، شامل احادیث فراوانی دربارهٔ پیش‌بینی امامان در مورد دو غیبت‌اند، که اولی کوتاه‌تر است (برای نمونه نک. کلینی، اصول، کتاب الحجة، باب فی الغیبة، صص ۱۳۲ـ۴۵؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۰، صص ۲۴۹ـ۷۸؛ ابن‌بابویه کمال الدین، ج ۱، صص ۳۲۳ به بعد. با وجود این، به نظر می‌رسد، که در مورد مدت این دو غیبت عدم اطمینان وجود داشته است. نعمانی حدیثی را از امام جعفر صادق روایت می‌کند مبنی بر اینکه گویا امام جعفر صادق فرموده است غیبت اول طولانی‌تر است، نعمانی کتاب الغیبة، ص ۲۴۹، ش ۱؛ (این حدیث ظاهراً در نوع خود منحصر به فرد است).

۶۰۰. برای نمونه نک.

Javad Ali, "Die beiden ersten Safîre des Zwölften Imâms," in *Der Islam*, vol. 25, 1939, pp. 197–227;

عمادزاده اصفهانی، زندگانی حضرت امام دوازدهم...، تهران، ۱۳۳۵ش/ ۱۹۵۶؛ هاشم معروف الحسنی، سیرة الائمة اثنی‌اعشر، بیروت ۱۳۹۷/ ۱۹۷۷؛

J. M. Hussain, *The Occultation*..., chapters 4 to 7; V. Klemm, "Die vier *sufarâ'* des Zwölften Imam. Zur formativen Periode der Zwölferschia," in *Die Welt des Orients*, Tübingen, vol. 15, 1984, pp. 126–43; H. Halm, *Die Schia*, chapter 4.

۶۰۱. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۸۶ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، ص ۲۴۰، ش ۵، با اندکی تفاوت ازمتن م.].

۶۰۲. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۵۰۱ـ۲ [همان، ص ۲۶۷ـ۶۸ م.].

۶۰۳. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۵۰۴. [همان، ج ۲، صص ۲۷۳ـ ۷۴ م.].

۶۰۴. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۵۱۶ـ۱۷. [همان، ج ۲، صص ۲۹۵ـ۹۷ م.].

۶۰۵. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۵۰۴، ۵۱۸. [همان، ج ۲، صص ۲۷۱ـ۹۸].

۶۰۶. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۵۵۲، ۶۰۷.

۶۰۷. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۵۱۸ـ۵۱۹ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، صص ۳۰۰ـ۳ م.].

۶۰۸. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص، ۵۰۹ـ۱۰، ۵۱۹ـ۲۰ [همان، ج ۲، صص ۲۸۲، ۳۰۲].

۶۰۹. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۵۰۷ـ۹ [همان، ج ۲، صص ۲۸۰ـ۸۱ م.].

۶۱۰. «بسم الله الرحمن الرحیم ـ یَا عَلِیَّ بن مُحَمَّدٍ السَّمُری أَعْظَمَ اللهُ أَجْرَ إِخْوَانِك فِیك فَإِنَّك مَیِّتٌ مَا بَیْنَك وَ بَیْنَ سِتَّة أَیَّامٍ فَاجْمَعْ أَمْرَك وَ لَا تُوصِ إِلَی أَحَدٍ یَقُومُ مَقَامَك بَعْدَ وَفَاتِك فَقَدْ وَقَعَتِ الْغَیْبَة الثَّانِیَة فَلَا ظُهُورَ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ ذَلِك بَعْدَ طُولِ الْأَمَدِ وَ قَسْوَة الْقُلُوب وَ امْتِلَاءِ الْأَرْضِ جَوْراً وَ سَیَأْتِی شِیعَتِی مَنْ یَدَّعِی الْمُشَاهَدَة أَلَا فَمَنِ ادَّعَی الْمُشَاهَدَة قَبْلَ خُرُوجِ السُّفْیَانِیِّ وَ الصَّیْحَة فَهُوَ کاذِبٌ مُفْتَرٍ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّة إِلَّا بِاللهِ الْعَلِیِّ الْعَظِیمِ ـ قَالَ فَنَسَخْنَا هَذَا التَّوْقِیعَ وَ خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِ فَلَمَّا کانَ الْیَوْمُ السَّادِسُ عُدْنَا إِلَیْهِ وَ هُوَ یَجُودُ بِنَفْسِهِ فَقِیلَ لَهُ مَنْ وَصِیُّك مِنْ بَعْدِك فَقَالَ لِلَّهِ أَمْرٌ هُوَ بَالِغُهُ وَ مَضَی رَضِیَ اللهُ عَنْهُ فَهَذَا آخِرُ کلَامٍ سُمِعَ مِنْهُ.»، ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۵، ص ۵۱۶، ش ۴۴ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، صص ۲۹۴ـ۹۵ م.]؛ طوسی، کتاب الغیبة، ص ۲۵۷.

۶۱۱. این تقسیم‌بندی براساس جزئیاتی است که کلینی جمع‌آوری نموده است، اصول، «کتاب الحجة»، باب نادر فی حال الغیبة، ج ۲، صص ۱۲۷ـ۳۲؛ باب فی الغیبة، ج ۲، صص ۱۲۷ـ۳۲؛ باب فی الغیبة، ج ۲، صص ۱۳۲ـ۴۵؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۰، صص ۲۴۹ـ۵۹؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۴، صص ۴۷۹ـ۸۲؛ ابن‌بابویه، علل الشرایع،

ج ۱، باب ۱۷۹، صص ۲۴۳ـ۴۶؛ ابن‌عیاش، مقتضب الاثر، صص ۳۴ـ۳۶؛ طوسی، کتاب الغیبة، صص ۱۰۹ به بعد، ۲۱۴ به بعد.

۶۱۲. «گریزی از غیبت قائم نیست... بر جان خود می‌ترسد»، لَا بُدَّ لِلْقَائِمِ مِنْ غَیْبَه... یَخَافُ عَلَی نَفْسِهِ. در احادیث دیگر، گوینده [یکی از معصومین] به لزوم غیبت تصریح کرده، با دست به شکم خود اشاره می‌کند (أومأ بیدهِ الی بطنه) یعنی اشاره به کشته شدن است [همان‌گونه که امروز به گلو اشاره می‌شود]؛ احادیثی که إسناد آنها به پیامبر، امام پنجم و ششم برمی‌گردد، نک. کلینی، اصول، ج ۲، ص ۱۴۰، ش ۱۸؛ نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۲۵۸ـ۵۹، ش ۱۸ـ۲۱؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۸۱، ش ۷ـ۱۰؛ ابن‌بابویه، علل، ص ۲۴۳، ش ۱.

۶۱۳. لِأَنَّ إِمَامَهُمْ یَغِیبُ عَنْهُمْ فَقُلْتُ... لِئَلَّا یَکُونَ لِأَحَدٍ فِی عُنُقِهِ بَیْعَه: برای آنکه امامشان از آنها نهان شود... تا چون ظهور کند بیعت احدی بر گردنش نباشد. یَقُومُ الْقَائِمُ(ع) وَ لَیْسَ لِأَحَدٍ فِی عُنُقِهِ بَیْعَه. قائم علیه‌السلام قیام کند و بیعت هیچ‌کس بر گردنش نباشد. رک. نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۲۵۰، ش ۳ و؛ ۴ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، صص ۴۷۹ـ۸۰، ش ۱ـ۵ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، صص ۲۳۲ م.] حدیث امام پنجم، ششم، و هشتم.

۶۱۴. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۵، ص ۴۸۵، ش ۴ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، ص ۲۳۹ م.] (نامه خطاب به نایب دوم محمد بن عثمان عُمَری/ عَمری است).

۶۱۵. «إِنَّهُ لَا بُدَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ مِنْ غَیْبَة حَتَّی یَرْجِعَ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ مَنْ کانَ یَقُولُ بِهِ إِنَّمَا هِیَ مِحْنَة مِنَ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ امْتَحَنَ بِهَا خَلْقَهُ»، ابن‌بابویه، علل، ج ۱، ص ۲۴۴، ش ۴ [ترجمهٔ ذهنی تهرانی، ج ۱، باب ۱۷۹، ص ۷۸۲ م.].

۶۱۶. «إِنَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ غَیْبَة لَا بُدَّ مِنْهَا یَرْتَابُ فِیهَا کلُّ مُبْطِلٍ»، ابن‌بابویه، علل، ج ۱، صص ۲۴۵ـ۴۶، ش ۸ [ترجمهٔ ذهنی تهرانی، ج ۱، ص ۷۸۷ م.]؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، صص ۴۸۱ـ۸۲، ش ۱۱.

۶۱۷. عبدالله بن فضل هاشمی، شاگرد امام ششم دربارهٔ او نک. طوسی، رجال، ص ۲۲۲، ش ۳؛ تفرشی، نقد الرجال، نمایه؛ اردبیلی، جامع الرواة، ج ۱، صص ۴۹۹ـ۵۰۰.

۶۱۸. وَجْهُ الْحِکمَة فِی غَیْبَتِهِ وَجْهُ الْحِکمَة فِی غَیْبَاتِ مَنْ تَقَدَّمَهُ مِنْ حُجَجِ اللهِ تَعَالَی ذِکرُهُ إِنَّ وَجْهَ الْحِکمَة فِی ذَلِک لَا یَنْکشِفُ إِلَّا بَعْدَ ظُهُورِهِ کمَا لَا یَنْکشِفُ وَجْهُ الْحِکمَة لَمَّا أَتَاهُ الْخَضِرُ(ع) مِنْ خَرْقِ السَّفِینَة وَ قَتْلِ الْغُلَامِ وَ إِقَامَة الْجِدَارِ لِمُوسَی(ع) إِلَّا وَقْتَ افْتِرَاقِهِمَا یَا ابْنَ الْفَضْلِ إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ أَمْرٌ مِنْ أَمْرِ اللهِ وَ سِرٌّ مِنْ سِرِّ اللهِ وَ غَیْبٌ مِنْ غَیْبِ اللهِ وَ مَتَی عَلِمْنَا أَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ حَکیمٌ صَدَّقْنَا بِأَنَّ أَفْعَالَهُ کلَّهَا حِکمَة وَ إِنْ کانَ وَجْهُهَا غَیْرَ مُنْکشِفٍ» ابن‌بابویه، علل

الشرایع، ج ۱، ص ۲۴۶ [ترجمهٔ ذهنی تهرانی، ج ۱، ص ۷۸۷ م.]؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۴۸۲. درمورد داستان سفرپررمز و رازموسی در جست‌وجوی «محل تلاقی دو دریا» (مجمع البحرین) وملاقت او با عالِم به علوم الاهی که بعدتر خضر خوانده می‌شود، نک. قرآن، کهف/ ۵۹ـ۸۲ و مقالهٔ «خضر» نوشتهٔ ونسینک در دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۴، صص ۹۳۵ـ۳۹.

۶۱۹. کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب فی تسمیة من رآه علیه‌السلام، ج ۲، صص ۱۲۰ـ۲۶؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۰، صص ۲۰۱ـ۸۱؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۳، صص ۴۳۴ـ۷۹؛ برای گزارش منابع بعدتر نک.

H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. 4, book VII, ch. 2, pp. 338–89.

برای شباهت به حضرت عیسی نک. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۲۱۰ـ۱۱. برای مروری بر شخصیت عیسی درعرفان شیعی، نک.

M. M. Ayoub, “Towards an Islamic Christology…”; and also R. Arnaldez, *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris, 1988.

۶۲۰. کمال الدین، ج ۲، باب ۴۹ـ۵۵، صص ۵۳۶ـ۶۴۳. برای طول عمر برخی پیامبران، نک. ج ۲، باب ۴۶، صص ۵۲۳ـ۲۵ (مثلاً طبق یکی از احادیث امام جعفر به نقل از پیامبر؛ حضرت آدم، ۹۳۰ سال؛ نوح، ۲۴۵۰ سال؛ ابراهیم، ۱۷۵ سال؛ موسی ۱۲۶ سال؛ داوود، ۱۰۰ سال؛ سلیمان، ۷۱۲ سال عمر کرده‌اند). نک.

D. Gimaret, *Kitâb Bilawhar wa Bûdhasaf*, Paris-Geneva, 1971, pp. 30–31.

۶۲۱. ابن‌بابویه خود گزیده‌هایی از کتاب تنبیه الامامة، اثر ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی را گزارش می‌کند؛ (این مؤلف (متوفی در حدود ۲۹۴/ ۹۰۶) را نباید با حسین بن روح نوبختی، نایب سوم امام غایب و یا حسن بن موسی نوبختی، مؤلف فرق الشیعه اشتباه گرفت. دربارهٔ خاندان قدرتمند شیعی نوبختی، نک. اثر کلاسیک عباس اقبال، خاندان نوبختی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۵ش/ ۱۹۶۶) که طبق آن حجت [امام غایب]. . . موجود العین فی العالم و ثابت الذات است (کمال الدین، مقدمهٔ مؤلف، ج ۱، ص ۹۰)؛ به هر حال، ابن‌ندیم این باور نوبخت را طور دیگر روایت یا تعبیر کرده است. در واقع، ابن‌ندیم می‌گوید که مطابق نوبختی، امام دوازدهم وفات نمود و پسری را مخفیانه از خود برجای گذاشت تا جانشین او شود، و بنا براین، رشتهٔ امامت مخفیانه از پدر به پسر ادامه دارد تا آخرین آنها که خود را به عنوان قائم آشکار خواهد کرد (فهرست، تصحیح تجدد، ص ۲۲۵).

۶۲۲. کلینی، اصول، ج ۲، ص ۱۲۵، ش ۱۵؛ نماد عرفانی/ معنوی مشهود است: امام غایب به آنها که از او مدد بجویند، سنگ را به طلا تبدیل می‌کند. روشن نبودن [درجهٔ] معنوی دو نفر

«معمولی» شیعه [که ازمدائن به حج رفته بودند] و روایت برآنها متمرکز است، قابل توجه است.

۶۲۳. يَشْهَدُ الْمَوْسِمَ فَيَرَاهُمْ وَ لَا يَرَوْنَهُ. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۳۳، ص ۳۵۱، ش ۴۹؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۰، صص ۲۵۶_۵۷، ش ۱۳_۱۵.

۶۲۴. يَسِيرُ فِي أَسْوَاقِهِمْ وَ يَطَأُ بُسُطَهُمْ وَ هُمْ لَا يَعْرِفُونَهُ، او در بازارهای‌شان راه می‌رود و بر بساط آنها پا می‌نهد امّا آنها او را نمی‌شناسند. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۳۳، ص ۳۴۱، ش ۲۱ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، ص ۱۵ م.]؛ باب ۴۳، صص ۴۳۴ به بعد؛ همچنین کلینی، اصول، ج ۲، صص ۱۲۵_۲۶؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۲۵۷.

۶۲۵. إِنَّهُمْ يَسْتَضِيئُونَ بِنورِهِ وَ يَنْتَفِعُونَ بِوِلَايَتِهِ فِي غَيْبَتِهِ كَانْتِفَاعِ النَّاسِ بِالشَّمْسِ وَإِنْ تَجَلَّلَهَا سَحَابٌ، کمال الدین، ج ۱، باب ۲۳، ص ۲۵۳، ش ۳. [ترجمهٔ پهلوان، ج ۱، ص: ۴۷۵_۷۶ م.]

۶۲۶. و أَمَّا وَجْهُ الاِنْتِفَاعِ بِي فِي غَيْبَتِي فَكَالاِنْتِفَاعِ بِالشَّمْسِ إِذَا غَيَّبَتْهَا عَنِ الْأَبْصَارِ السَّحَابُ، ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۵، ش ۴، [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، ص: ۲۳۹ م.].

۶۲۷. هَذَا مِنْ مَكْنُونِ سِرِّ اللهِ وَ مَخْزُونِ عِلْمِهِ فَاكْتُمْهُ إِلَّا عَنْ أَهْلِهِ، ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۲۳، ص ۲۵۳، ش ۳. [ترجمهٔ پهلوان، ج ۱، ص: ۴۷۶ م.]. گفته‌اند که امام غایب از جنس نور است و سایه ندارد «وَ لَا يَكُونُ لَهُ ظِلٌ»، و سایه‌ای برای او نباشد و آنگاه که خروج کند زمین به نورش روشن گردد «فَإِذَا خَرَجَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بنورِهِ»، ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۳۵، ص ۳۷۲، ش ۵. [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، ص: ۶۱ م.].

۶۲۸. ذیل عناوین مختلف، گاهی چند باب به این موضوع اختصاص داده شده است، عناوینی مانند، «علامات الرجعه»، «علامات الظهور»، «احادیث الدجال»، «ما جاء فی الشدة التی تکون قبل ظهور المهدی» در مورد این موضوع نک. پژوهش‌هایی که در پی‌نوشت ۵۲۶ بدان‌ها استناد گردید. برای منابع سنت فراعقلانی باطنی نخستین، برای نمونه، کلینی، اصول، ج ۲، صص ۱۳۲ به بعد و ۱۹۰ به بعد؛ کلینی، روضه ۱۴۱ به بعد؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب‌های ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۱؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، باب‌های ۴۷، ۵۷، ۵۸؛ ابن‌بابویه، عیون، ج، ۱، باب ۶.

۶۲۹. ازاین رو این عبارت «انّ الْمَهْدِي يحرج فی آخر الزمان فَيَمْلأُ الْأَرْضَ قِسْطاً وَعَدْلاً كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً وَ ظُلْماً (یا ظلوما)». مهدی درآخرالزمان خروج می‌کند و زمین را پر ازعدل و داد می‌کند همان‌گونه که پر از ظلم و جور شده باشد.

۶۳۰. إِذَا أَمَاتَ النَّاسُ الصَّلَاةَ وَ أَضَاعُوا الْأَمَانَةَ وَ اسْتَحَلُّوا الْكَذِبَ وَ أَكَلُوا الربا وَ أَخَذُوا الرِّشَا وَ شَيَّدُوا الْبُنْيَانَ وَ بَاعُوا الدِّينَ بِالدُّنْيَا وَ اسْتَعْمَلُوا السُّفَهَاءَ وَ شَاوَرُوا النِّسَاءَ وَ قَطَعُوا الْأَرْحَامَ وَ اتَّبَعُوا

الْأَهْوَاءَ وَ اسْتَخَفُّوا بِالدِّمَاءِ وَ كانَ الْحِلْمُ ضَعْفاً وَ الظُّلْمُ فَخْراً وَ كانَتِ الْأُمَرَاءُ فَجَرَة وَ الْوُزَرَاءُ ظَلَمَة وَ الْعُرَفَاءُ خَوَنَة وَ الْقُرَّاءُ فَسَقَة وَ ظَهَرَتْ شَهَادَةُ الزُّورِ وَ اسْتُعْلِنَ الْفُجُورُ وَ قَوْلُ الْبُهْتَانِ وَ الْإِثْمُ وَ الطُّغْيَانُ وَ حُلِّيَتِ الْمَصَاحِفُ وَ زُخْرِفَتِ الْمَسَاجِدُ وَ طُوِّلَتِ الْمَنَارَاتُ وَ أُكْرِمَتِ الْأَشْرَارُ وَ ازْدَحَمَتِ الصُّفُوفُ وَ اخْتَلَفَتِ الْقُلُوبُ وَ نُقِضَتِ الْعُهُودُ ... وَ شَارَكَ النِّسَاءُ أَزْوَاجَهُنَّ فِي التِّجَارَة حِرْصاً عَلَى الدُّنْيَا وَ عَلَتْ أَصْوَاتُ الْفُسَّاقِ وَ اسْتُمِعَ مِنْهُمْ وَ كانَ زَعِيمُ الْقَوْمِ أَرْذَلَهُمْ وَ اتُّقِيَ الْفَاجِرُ مَخَافَة شَرِّهِ وَ صُدِّقَ الْكاذِبُ وَ ائْتُمِنَ الْخَائِنُ وَ اتُّخِذَتِ الْقِيَانُ وَ الْمَعَازِفُ... وَ رَكِبَ ذَوَاتُ الْفُرُوجِ السُّرُوجَ وَ تَشَبَّهَ النِّسَاءُ بِالرِّجَالِ وَ الرِّجَالُ بِالنِّسَاءِ وَ... آثَرُوا عَمَلَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَة وَ لَبِسُوا جُلُودَ الضَّأْنِ عَلَى قُلُوبِ الذِّئَابِ...». ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۷، صص ۵۲۵ــ۲۸، ش ۱، [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، ص:۳۱۲ــ ۳۱۳ م.] ذیل عنوان حدیث دجال.

۶۳۱. لَا يَكونُ ذَلِك الْأَمْرُ حَتَّى يَتْفُلَ بَعْضُكمْ فِي وُجُوهِ بَعْضٍ وَ حَتَّى يَلْعَنَ بَعْضُكمْ بَعْضاً وَ حَتَّى يُسَمِّيَ بَعْضُكمْ بَعْضاً كذَّابِين، نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۲، ص ۲۰۱، ش ۱۰. [ترجمهٔ غفاری، ص ۲۹۴ م.].

۶۳۲. لَتُمَحَّصُنَّ يَا شِيعَة آلِ مُحَمَّدٍ تَمْحِيصَ الْكحْلِ فِي الْعَيْنِ وَ إِنَّ صَاحِبَ الْعَيْنِ يَدْرِي مَتَى يَقَعُ الْكحْلُ فِي عَيْنِهِ وَ لَا يَعْلَمُ مَتَى يَخْرُجُ مِنْهَا وَ كذَلِك يُصْبِحُ الرَّجُلُ عَلَى شَرِيعَة مِنْ أَمْرِنَا وَ يُمْسِي وَ قَدْ خَرَجَ مِنْهَا وَ يُمْسِي عَلَى شَرِيعَة مِنْ أَمْرِنَا وَ يُصْبِحُ وَ قَدْ خَرَجَ مِنْهَا» نعمانی، الغیبة، باب ۱۲، صص ۲۰۱، ش ۱۲ [ترجمهٔ غفاری ۲۹۵، ش ۱۲].

۶۳۳. وَ اللَّهِ لَتُكسَرُنَّ تَكسُّرَ الزُّجَاجِ وَ إِنَّ الزُّجَاجَ لَيُعَادُ فَيَعُودُ كمَا كانَ وَ اللَّهِ لَتُكسَرُنَّ تَكسُّرَ الْفَخَّارِ فَإِنَّ الْفَخَّارَ لَيَتَكسَّرُ فَلَا يَعُودُ كمَا كانَ وَ وَ اللَّهِ لَتُغَرْبَلُنَّ وَ وَ اللَّهِ لَتُمَيَّزُنَّ وَ وَ اللَّهِ لَتُمَحَّصُنَّ حَتَّى لَا يَبْقَى مِنْكمْ إِلَّا الْأَقَلّ. نعمانی، الغیبة، باب ۱۲، ص ۲۰۱، ش ۱۳ [ترجمهٔ غفاری، ص: ۲۹۶ م.]. آبگینه (زجاج) ماده‌ای شریف و شفاف است البته اشاره‌ای است به مؤمن حقیقی، که اگرچه با امتحان می‌شکند ولی توسط امام احیا می‌شود؛ سفال (فخار)، ماده‌ای تیره و کثیف، اشاره به شیعیان اسمی (ظاهری) است که اگر توسط شیطان امتحان و شکسته شوند برای همیشه از دست رفته‌اند. سؤال پیش می‌آید/ انسان در شگفت می‌ماند که آیا در اینجا نوعی بازی با کلمات دیده می‌شود از آنجا که ریشهٔ «زج» مفهوم تلاش و پشتکار را تداعی می‌کند در حالی که ریشهٔ «فخر» مفهوم غرور و پوچی را می‌دهد.

۶۳۴. نک. به پژوهش‌هایی که درپی‌نوشت ۵۲۶ به آنها اشاره شده است به ویژه در اثر
A. A. Sachedina, *Islamic Messianism* ..., s. v.;

۶۳۵. درمورد او بنگرید به بحث پیشین، به خصوص پی‌نوشت ۳۱۶.

۶۳۶. برای نمونه نک.، نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۳۷۲ــ۷۳. در حقیقت اتفاقات کاملاً برعکس

بود. این امامان نبودند و قطعاً امام جعفر صادق(ع) نبود که مسؤول بیشترین احادیث دربارهٔ قتل نفس زکیه باشد و آمدن قائم را بعد از قیام شورشیان شیعه بداند. برعکس، این خود نفس زکیه بود که گویا سعی داشت واقعیت‌های مربوط به «نشانه‌های ظهور/ بازگشت» را که درمیان مسلمانان رایج بودند تحریف کند؛ او با این اقدام، امید داشت که خود را پیشرو مهدی قلمداد کند، اگر نه خود مهدی. و نیز باید به یاد داشت که در حدیثی قدیمی در مورد مهدی اشاره شده است که او هم‌نام پیامبر خواهد بود، یعنی محمد بن عبدالله.

۶۳۷. مقایسه شود با کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب موالید الحسین بن علی، ج ۲، صص ۳۶۶_۶۷، ش ۶. قائم هنوز متولد نشده است، او درعالم وجود پیشین «سایه‌ها» است؛ خداوند سایه و (شبح) قائم را به فرشتگان نمود. (فأقام اللهُ لهُم ظِلِ القائم)؛ ابن‌بابویه، علل، ج ۱، باب ۱۲۹، ص ۱۶۰، ش ۱؛ این رخداد درعالم سایه‌ها است. خداوند سایه‌ای از امام را که به نماز ایستاده بود نشان داد. (فاذا احدهم قائمٌ یصلّی؛ قائم «انتقام‌گیرندهٔ حسین» کسی است که به نماز ایستاده است). جالب توجه است که در این احادیث قائم به معنای «کسی که ایستاده» است. نک. ابن‌بابویه، امالی، صص ۱۴۰، ۱۶۸؛ ابن‌رستم طبری، دلائل الامامة، ص ۲۳۹؛ حرعاملی، الجواهر السنیه، صص ۲۴۴ به بعد؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۲۲۱ (به نقل از امالی طوسی) و ج ۵۱، صص ۶۷_۶۸.

۶۳۸. مقایسه شود با خزاز رازی، کفایة الاثر، صص ۱۸۷_۹۲ (جبرئیل می‌افزاید، القائم کلمة الحق و لسان الصدق و مَظهر [مُظهِر] الحق. به طور کلی، به عبارتی «الحق» یکی از القاب قائم است؛ نک. شرح امام جعفر صادق برآیهٔ «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»، زودا که آیات خود را در بیرون و درونشان به ایشان بنمایانیم، تا آنکه بر آنان آشکار شود که آن حق است، سورهٔ فصلت/ ۵۳، در کلینی، روضه، ج ۱، ص ۲۴۴؛ در جای دیگر گفته شده «الحق معهُ و فیه» یعنی حق با مهدی و در مهدی است، کمال الدین، ج ۲، باب ۳۵، ص ۳۷۲، ش ۵). نک. نیز، مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۶، صص ۳۴۸_۵۰؛ علی‌اکبر نهاوندی (م. ۱۳۶۹/ ۱۹۴۹)، کتاب عبقری الحسان فی احوال [تواریخ] صاحب الزمان، صص ۱۵_۱۶.

۶۳۹. مقایسه شود مثلاً با نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۳، ش ۱۳ (يَصْنَعُ كَمَا صَنَعَ رَسُولُ اللهِ يَهْدِمُ مَا كانَ قَبْلَهُ كمَا هَدَمَ رَسُولُ اللهِ أَمْرَ الجَاهِلِيَّة وَ يَسْتَأْنِفُ الإِسْلاَمَ جَدِيداً.) چنان می‌کند که رسول خدا صلّی‌الله علیه و آله رفتار می‌کرد، آنچه قبل از او بوده همه را ویران می‌کند ـ همان‌گونه که رسول خدا صلّی‌الله علیه و آله شالودهٔ دوران جاهلیّت را ویران ساخت ـ و اسلام را از نو آغاز

می‌کند، [ترجمهٔ غفاری، ص ۳۲۶ م.]؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۲۱، صص ۴۵۱ به بعد. آیا باید بر این باور بود که اسلام چنان غریب خواهد شد که احیاء دوبارهٔ آن توسط قائم به عنوان اساس دینی نو دیده خواهد شد؟ می‌انگارند؟ آیا احادیثی را که نعمانی در مورد خروج قائم با «امری نو»، «کتابی نو» و «سنتی نو» و «قضا و قدری نو» نقل کرده باید در همین راستا دانست؟ إِذَا خَرَجَ يَقُومُ بِأَمْرٍ جَدِيدٍ وَ كِتَابٍ جَدِيدٍ وَ سُنَّةٍ جَدِيدَةٍ وَ قَضَاءٍ جَدِيد، [هنگامی که قائم خروج کند، با امری نو، کتابی نو و سنتی نو و قضا و قدری نو قیام خواهد کرد] نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۳، ش ۲۲؛ باب ۱۴، ش ۱۳ ص ۲۵۵. و یا آنچنان‌که برخی از غلات شیعه گفته‌اند که دین نو، اسلام را نسخ می‌کند و کتاب نو، قرآن را. با توجه به سلسله احادیثی که ترجمهٔ آنها در ابتدای این یادداشت ذکر گردید، نظر نگارنده بر مورد نخست است.

۶۴۰. إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيباً وَ سَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ... إِذَا قَامَ الْقَائِمُ اسْتَأْنَفَ دُعَاءً جَدِيداً كَمَا دَعَا رَسُولُ‌اللهِ. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۲۲، صص ۳۲۱ـ۲۲ [ترجمهٔ غفاری، ص ۴۴۵ م.]. در مورد این حدیث نبوی، رک. بحث پیشین، پی‌نوشت ۴۵۱.

۶۴۱. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۳۴۲ به بعد؛ ابن‌بابویه، ص ۱۶۱؛ ابن‌عیاش، مقتضب، صص ۱۸۱ به بعد (... يَسْتَخْرِجُ التَّوْرَاةَ وَ سَائِرَ كُتُبِ اللهِ مِنْ غَارٍ بِأَنْطَاكِيَّةٍ فَيَحْكُمُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَاةِ بِالتَّوْرَاةِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِالْإِنْجِيلِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الزبورِ بِالزبورِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْفُرْقَانِ بِالْفُرْقَانِ، [ترجمهٔ ذهنی، ج ۱، ص ۵۳۳ م.].

۶۴۲. مقایسه شود با تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع)، چاپ سنگی، ص ۱۸۶ حدیث نبوی: «انّ فیکم من یقاتل علی تأویل القرآن کما قاتلت علی تنزیله و هو علی ابن ابی‌طالب» کسی در بین شماست که برای تأویل قرآن می‌جنگد؛ همان‌گونه که من برای تنزیل آن جنگ کردم و او علی بن ابی‌طالب است». عیاشی، تفسیر، جلد ۱، ص ۵۱. حدیث نبوی: قائم ما نهمین فرزند از نسل حسین است؛ او زمین را پر از عدل و داد می‌کند همان‌گونه که پر از ظلم و ستم و تاریکی باشد؛ او برای تأویل قرآن می‌جنگد آنچنان‌که من برای تنزیل آن جنگیدم. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۳، ص ۳۴۵. و در زمان قائم حکمت به شما عطا می‌شود. «تجلی بالتنزیل ابصارهم و یرمی بالتفسیر فی مسامعهم، و یغبقون کاس الحکمه بعد الصبوح؛ چشم اینان با قرآن روشنی می‌گیرد و معانی آیاتش به گوش آنان افکنده می‌شود و شامگاهان و صبحگاهان از جام حکمت الهی سیراب می‌گردند» نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۵۰.

۶۴۳. إِنَّمَا سُمِّيَ الْمَهْدِيُّ مَهْدِيّاً لِأَنَّهُ يُهْدَى إِلَى أَمْرٍ خَفِيٍّ، الغیبة، باب ۱۳، ص ۲۳۷، ش ۲۶ [ترجمهٔ غفاری، ص ۳۳۵ م.]. این تعریف امام محمد باقر(ع) مورد تأیید کامل متخصصان علم صرف و نحو قرار نمی‌گیرد (مهدی = هدایت‌شده، هادی = هدایت‌کننده).

۶۴۴. نک. مثلاً ابن‌قولویه، کامل الزیارات، باب ۱۹، صص ۶۵ به بعد؛ باب ۵۰، صص ۱۳۶ به بعد؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۱، صص ۷۷_۷۸، و ج ۵۳، صص ۱۰۱_۱۰۷. اسماعیل «خوش‌وعده» فقط یک بار در قرآن یافت می‌شود (قرآن، مریم/ ۵۴_۵۵) (وَ اذْكُرْ فِی الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُولاً نَبِيًّا، وَ كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ كَانَ عِندَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا) و در این کتاب از اسماعیل یاد کن، همانا او خوش‌وعده و رسول [و] پیامبری بود و خاندان خود را به نماز و زکات فرمان می‌داد و نزد پروردگارش مورد رضایت بود. طبق شرح امام جعفر به روایت ابن‌قولویه (کامل الزیارات، ص ۶۵، ش ۳)، اسماعیل فرزند حزقیل/ حزقیال پیامبر بود؛ خود او رسول و پیامبر بود؛ و مردم ناسپاسش او را گرفته و پوست سر و رویش را کندند و او را کشتند.

۶۴۵. «لَوْ قَدْ خَرَجَ قَائِمُ آلِ مُحَمَّدٍ(ع) لَنَصَرَهُ اللهُ بِالْمَلَائِكَة الْمُسَوِّمِينَ وَ الْمُرْدِفِينَ وَ الْمُنْزَلِينَ وَ الْكَرُوبِيِّينَ يَكُونُ جَبْرَئِيلُ أَمَامَهُ وَ مِيكَائِيلُ عَنْ يَمِينِهِ وَ إِسْرَافِيلُ عَنْ يَسَارِهِ»، نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۳، ص ۲۱۲، ش ۲۲ [ترجمهٔ غفاری، ص ۳۳۰ م.].

۶۴۶. يَهْبِطُ بِهَا تِسْعَة آلَافِ مَلَک وَ ثَلَاثُمِائَة وَ ثَلَاثَة عَشَرَ مَلَكاً... هُمُ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ نُوحٍ فِی السَّفِينَة وَ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ إِبْرَاهِيمَ حَيْثُ أُلْقِیَ فِی النَّارِ وَ هُمُ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ مُوسَى لَمَّا فُلِقَ لَهُ الْبَحْرُ وَ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ عِيسَى لَمَّا رَفَعَهُ اللهُ إِلَيْهِ وَ أَربعَة آلَافِ مُسَوِّمِينَ كَانُوا مَعَ رَسُولِ اللهِ وَ ثَلَاثُمِائَة وَ ثَلَاثَة عَشَرَ مَلَكاً كَانُوا مَعَهُ يَوْمَ بَدْرٍ». نعمانی، الغیبة، باب ۱۹، ص ۳۰۹_۳۱۰، ش ۴ [ترجمهٔ غفاری، ص ۴۲۹ م.].

۶۴۷. اشارات به این نیروی مرموز مبهم است: (الْقَائِمُ مِنَّا مَنْصُورٌ بِالرُّعْبِ، قائم ما منصور به رعب است، ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۳۲، ص ۳۳۱، ش ۱۶). وَ الرُّعْبُ يَسِيرُ مَسِيرَة شَهْرٍ أَمَامَهُ وَ خَلْفَهُ وَ عَنْ يَمِينِهِ وَ عَنْ شِمَالِهِ و ترسناکی و هیبت به فاصلهٔ یک‌ماهه راه پیشاپیش او و پشت سر و از راست و چپ او حرکت می‌کند، نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۳، ص ۳۳۷، ش ۲۲. [ترجمهٔ غفاری، ص ۳۳۰، ش ۲۲ م.].

The Imamite *ru'b* may be compared with the *emât Jahve* (the Terror of God) of the Old Testament: Exodus 23:27: "I will send before you a Terror of God and I will rout all the peoples before whom you arrive" (or Job 9:34 and 13:21)

در قرآن واژهٔ رعب اشاره به احساس ترس از خدا در دل کفار دارد. امامیهٔ نخستین به چند موجود آسمانی اعتقاد داشتند که با فرشتگان متفاوت بودند؛ ما موارد روح و روح القدس را دیدیم؛ موارد دیگری نیز وجود دارد، اگرچه ما این موضوع را به طور نظام‌مند تحلیل نکرده‌ایم.

۶۴۸. نک. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۲۵۸، ۳۷۸ به بعد، ۴۴۳ به بعد؛ ابن‌بابویه، کمال الدین،

ج ۱، صص ۲۶۸، ۲۶۸، ۳۳۱، و ج ۲، صص ۳۷۸، ۶۵۴، ۶۷۱ به بعد. باید توجه کرد که ارزش عددی واژهٔ «جیش» (لشکر) برابر است با (ج، ۳) + (ی، ۱۰) + (ش، ۳۰۰) = ۳۱۳. در روایت سنی، جنگجویان جنگ بدر به جای ۳۱۳، ۳۱۰ و چند نفر آمده است.

۶۴۹. در پاسخ به این سؤال که کَمْ مَعَ الْقَائِمِ مِنَ الْعَرَبِ؟ «از عرب چه تعداد با قائم همراه‌اند؟» امام جعفر صادق(ع) فرمودند: شَیْءٌ یَسِیرٌ، تعداد اندکی. کسی گفت به خدا قسم از عرب کسانی که این امر را وصف می‌کنند (قائل به این امر باشند) بسی فراوانند، حضرت فرمود: لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَنْ یُمَحَّصُوا وَ یُمَیَّزُوا وَ یُغَربَلُوا وَ یَخْرُجُ مِنَ الْغِربَالِ خَلْقٌ کَثِیر، «ناگزیر مردم باید مورد آزمایش و امتحان قرار گیرند و غربال معنوی شوند که در این صورت بیشتر نخاله از غربال خارج می‌گردند». نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۲، ش ۷ [ترجمهٔ غفاری، ص ۲۹۲ م.]. طبق حدیثی از امام محمد باقر(ع)، هر ۳۱۳ نفر همراهان قائم فرزندان عجم هستند، «أَصْحَابُ الْقَائِمِ ثَلَاثُمِائَة وَ ثَلَاثَة عَشَرَ رَجُلاً أَوْلَادُ الْعَجَم»، نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۲۰، ش ۸.

۶۵۰. «ویلٌ لِلعَرب»، «ویلٌ لِلعَرب مِنْ شَرٍّ قَدِ اقْتَرب»، نعمانی، الغیبة، باب ۱۴، ش ۲۴، ص ۲۶۳؛ «قائمنا عَلَی الْعَرب شَدِید»، «إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ لَمْ یَکنْ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ الْعَرب وَ قُریشٍ إِلّا السَّیْف»، همان باب ۱۳، ش ۲۱، ص ۲۳۴ [ترجمهٔ غفاری صص ۳۲۹ و ۳۷۱ م.]، «مَا بَقِیَ بَیْنَنَا وَ بَیْنَ الْعَرب إِلّا الذَّبح» باب ۱۳، ش ۲، ص ۲۳۶، [ترجمهٔ غفاری، ص ۳۳۲ م.]؛ کلینی، اصول، باب ۱۱، تحمیص و الامتحان، ج ۲، باب ۲۱، صص ۱۹۴_۹۷.

۶۵۱. مقایسه شود با حدیث امام محمد باقر در پی‌نوشت ۶۴۹، یا این پیش‌بینی حضرت علی «أَنّی بِالْعَجَمِ فَسَاطِیطُهُمْ فِی مَسْجِدِ الْکوفَة...»، گوئی می‌بینم که عجم خیمه‌هایشان در مسجد کوفه است. نعمانی، الغیبة، باب ۲۱، ش ۵.

۶۵۲. نعمانی، الغیبة، باب ۲۱، آیا این اشاره به این واقعیت است که اصحاب مهدی دین کاملاً متفاوتی از اسلام ظاهری را که اعراب از آن پیروی می‌کنند، اظهار می‌کنند؟

۶۵۳. «ثَلَاثُمِائَة وَ ثَلَاثَة عَشَرَ رَجُلاً... عَلَیْهِمْ سُیُوفٌ مَکتُوب عَلَیْهَا أَلْفُ کلِمَة کلُّ کلِمَة مِفْتَاحُ أَلْفِ کلِمَة» نعمانی، الغیبة، باب ۲۰، ش ۷، ص ۳۱۵ [ترجمهٔ غفاری، ص ۴۳۷ م.]؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۵۸، ص ۶۷۱، ش ۱۹. در مورد عبارت «هزار کلمه، هزار باب یا کلمه»، نک. بخش مربوط به پی‌نوشت ۳۸۱.

۶۵۴. «إِذَا أُذِنَ الْإِمَامُ دَعَا اللهَ بِاسْمِهِ الْعِبْرَانِیِّ فَأُتِیحَتْ لَهُ صَحَابَتُهُ الثَّلَاثُمِائَة وَ ثَلَاثَة عَشَرَ قَزَعٌ کقَزَعِ الْخَرِیف»، نعمانی، الغیبة، باب ۲۰، ش ۳، ص ۳۱۳ [ترجمهٔ غفاری، ص ۴۳۴ م.]. در مورد اسم اعظم خداوند و اینکه این نام به زبان عبرانی و یا سریانی است به متن مربوط به پی‌نوشت ۴۷۳ تا ۴۷۸ مراجعه شود.

۶۵۵. کلینی، روضه، ج ۲، ص ۱۴۵ [ترجمهٔ رسولی محلاتی].
۶۵۶. «الْمَفْقُودُونَ عَنْ فُرُشِهِمْ ثَلاثُمِائَة وَ ثَلاثَة عَشَرَ رَجُلاً عِدَّة أَهْلِ بَدْرٍ فَيُصْبِحُونَ بِمَكة وَ هُوَ قَوْلُ اللهِ عَزَّ وَ جَلَ أَيْنَ ما تَكونُوا يَأْتِ بِكمُ اللهُ جَمِيعاً وَ هُمْ أَصْحَابُ الْقَائِمِ»، ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۵۷، ص ۶۵۴، ش ۲۱ [ترجمهٔ پهلوان، صص ۵۶۱ـ۲ م.].
۶۵۷. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۲۰، صص ۳۱۳ به بعد [ترجمهٔ غفاری، ص ۴۳۴ م.]؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۵۸، ص ۶۷۳، ش ۲۴ [ترجمهٔ کمره‌ای، ج ۲، ص ۳۸۹ م.].
۶۵۸. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۳، ش ۴۵، صص ۲۴۴ به بعد، «نَزَلَتْ سُيُوفُ الْقِتَالِ عَلَى كلِّ سَيْفٍ اسْمُ الرَّجُلِ وَ اسْمُ أَبِيهِ». [ترجمهٔ غفاری، صص ۳۴۴ـ۴۵ م.]
۶۵۹. مثلاً ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۵۸، ص ۶۷۳، ش ۲۵ [ترجمهٔ کمره‌ای، ج ۲، ص ۳۹۰ م.].
۶۶۰. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۲۱، ش، ۸ ص ۳۱۹ (... عَهْدُكَ فِي كفِّك اذَا وَرَدَ عَلَيْك أَمْرٌ لا تَفْهَمُهُ وَ لَا تَعْرِفُ الْقَضَاءَ فِيهِ فَانْظُرْ إِلَى كفِّك وَ اعْمَلْ بِمَا فِيهَا). [ترجمهٔ غفاری ص، ۴۴۳ م.].
۶۶۱. مثلاً، نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۲۱، ۸، ص ۳۱۹ (كتَبُوا عَلَى أَقْدَامِهِمْ شَيْئاً وَ مَشَوْا عَلَى الْمَاءِ...). [ترجمهٔ غفاری ص، ۴۴۳ م.].
۶۶۲. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۳، صص ۳۴۳ به بعد؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۵۸، ص ۶۷۳ به بعد.
۶۶۳. «ان قائمنا اذا قام مد الله عز و جل لشیعتنا فی اسماعهم و ابصارهم حتی لا یکون بینهم و بین القائم برید، یکلمهم فیسمعون و ینظرون الیه و هو فی مکانه، امام صادق فرمودند: وقتی قائم ما قیام کند خداوند چشمان و گوش‌های شیعیان ما را تیز می‌کند به گونه‌ای که میان قائم و شیعیانش پیکی نیست، او صحبت می‌کند و آنها می‌شنوند و او را می‌بینند در حالی که او در جای خود می‌باشد. کلینی، روضه کافی، ج ۲، ص ۴۹.
۶۶۴. نعمانی، کتاب الغیبة، سراسر باب ۲۶، صص ۴۷۳ـ۷۵ (این باب شامل سه حدیث است، یکی از امام محمد باقر(ع) و سه حدیث دیگر از امام جعفر صادق(ع) است).
۶۶۵. این بخش آخر حدیثی است به نام فضل النبی و الحجة علی الملائکه؛ ترجمهٔ بخش اول را دیدیم... پیامبر فرمود: «فَقُلْتُ يَا رب هَؤُلَاءِ أَوْصِيَائِي مِنْ بَعْدِي فَنُودِيتُ يَا مُحَمَّدُ هَؤُلَاءِ أَوْلِيَائِي وَ أَحِبَّائِي وَ أَصْفِيَائِي وَ حُجَجِي بَعْدَك عَلَى بَرِيَّتِي وَ هُمْ أَوْصِيَاؤُك وَ خُلَفَاؤُك وَ خَيْرُ خَلْقِي بَعْدَك وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي لأُظْهِرَنَّ به هم دِينِي وَ لأُعْلِيَنَّ به هم كلِمَتِي وَ لأُطَهِّرَنَّ الْأَرْضَ بِآخِرِهِمْ مِنْ أَعْدَائِي وَ لأُمَكنَنَّهُ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا وَ لأُسَخِّرَنَّ لَهُ الرياحَ وَ لأُذَلِّلَنَّ لَهُ

السَّحَابَ الصَّعَابَ وَ لَأَرْقِيَنَّهُ فِي الْأَسْبَابِ وَ لَأَنْصُرَنَّهُ بِجُنْدِي وَ لَأُمِدَّنَّهُ بِمَلَائِكَتِي حَتَّى تَعْلُوَ دَعْوَتِي وَ يَجْتَمِعَ الْخَلْقُ عَلَى تَوْحِيدِي ثُمَّ لَأُدِيمَنَّ مُلْكَهُ وَ لَأُدَاوِلَنَّ الْأَيَّامَ بَيْنَ أَوْلِيَائِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»، «عرضه داشتم: پروردگارا، اینان جانشینان بعد از من هستند؟ ندا رسید: ای محمّد ایشان والیان و محبوبان و برگزیدگان و حجّت‌های من بعد از تو بر مردمانند و ایشان جانشینان تو و بهترین مخلوقات من بعد از تو می‌باشند. به عزّت و بزرگی خود قسم که البته به وسیلهٔ ایشان دین خود را آشکار کرده و آیین خویش را برپا نموده و با آخرین ایشان زمین را از دشمنانم پاک خواهم کرد و او را بر مشارق و مغارب کرهٔ زمین مسلط نموده، بادها را مسخّرش کرده و ابرهای سخت را رامش قرار داده و اسباب و ابزار را در اختیارش نهاده و با لشکریانم کمکش نموده و با فرشتگانم یاری‌اش خواهیم کرد تا دعوت من بر فراز کرهٔ زمین مستقر گشته و خلق بر یکتاپرستی من اجتماع کنند و سپس ملک و سلطنتش را گسترانیده و پیوسته روزگار را بین دوستانم سپری نموده تا روز قیامت فرا رسد.»، نک. ابن‌بابویه، علل، باب ۷، صص ۶ـ۷ [ترجمهٔ فارسی، ذهنی تهرانی، ج ۱، ص ۴۷ م.]؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۲۳، ص ۲۵۶، ش ۴؛ ابن‌بابویه، عیون، ج ۱، باب ۲۶، ص ۲۶۳، ش ۲۲.

۶۶۶. نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۴۷۴؛ آیا این حدیث را باید با حساب جمل (ابجد) خواند؟

۶۶۷. نک. کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب کراهیة التوقیت، ج ۲، صص ۱۹۰ـ۹۴؛ کلینی، روضه، ج ۲، صص ۹۳ به بعد و ۱۱۹ به بعد؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۱، صص ۲۸۲ـ۹۳؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۵۵، صص ۶۴۴ـ۴۷.

۶۶۸. نک. حدیث امام باقرعلیه‌السلام که فرمود: همانا خدای تبارک و تعالی این امر را در هفتاد وقت گذاشت، چون حسین صلوات‌الله علیه کشته شد، خشم خدای تعالی بر اهل زمین سخت گشت، آن را تا صد و چهل به تأخیر انداخت. سپس که ما به شما خبر دادیم، آن خبر را فاش کردید و از روی پوشیده پرده برداشتید، بعد از آن خدا برای آن وقتی نزد ما قرار نداد. خدا هرچه را خواهد محو کند و ثابت گذارد و اصل کتاب نزد اوست. کلینی، اصول، ج ۲، ص ۱۹۰، ش ۱.

۶۶۹. رک. حدیث امام جعفر که فرمود: «هَلَكَتِ الْمَحَاضِيرُ قَالَ قُلْتُ وَ مَا الْمَحَاضِيرُ قَالَ الْمُسْتَعْجِلُونَ وَ نَجَا الْمُقَرَّبُونَ وَ ثَبَتَ الْحِصْنُ عَلَى أَوْتَادِهَا كُونُوا أَحْلَاسَ بُيُوتِكُمْ فَإِنَّ الْغَبَرَةَ عَلَى مَنْ أَثَارَهَا وَ إِنَّهُمْ لَا يُرِيدُونَكُمْ بِجَائِحَةٍ إِلَّا أَتَاهُمُ اللهُ بِشَاغِلٍ إِلَّا مَنْ تَعَرَّضَ لَهُمْ». «ابوالمرهف گوید، امام صادق علیه‌السلام فرمود: «محاضیر هلاک شدند، گوید: عرض کردم محاضیر چیست؟ فرمود: همان شتاب‌جویان و مقربون نجات یافتند، و قلعه بر پی‌ها و میخ‌هایش استوار

ماند، خانه‌های خود را باشید که غبار فتنه به زیان کسی است که آن را برانگیزد، هیچ‌گاه آنان برای شما گرفتاری و مصیبتی تدارک نمی‌بینند مگر اینکه خداوند مشغولیّتی برای آنان پیش می‌آورد، مگر کسی که خود متعرّض ایشان شود». نعمانی، الغیبة، باب ۱۱، ش ۵، ص ۱۹۶ـ۹۷ [ترجمهٔ غفاری، ص ۲۸۰ م.]. درمورد موضع غیرسیاسی امامیه، نک. بخش ۳. ۱.

۶۷۰. «اعْرِفْ إِمَامَك فَإِنَّك إِذَا عَرَفْتَهُ لَمْ يَضُرَّك تَقَدَّمَ هَـذَا الأَمْرُ أَوْ تَأَخَّرَ» (باب ۲۵، ش ۱، ص ۳۲۹)» فَمَنْ عَرَفَ إِمَامَهُ كَانَ كَمَنْ هُوَ فِي فُسْطَاطِ الْمُنْتَظَرِ». همان، ش ۶، ص ۳۳۱ پس هرکس امام خود را بشناسد همانند کسی است که در خیمهٔ امام منتظرعلیه‌السلام باشد» [ترجمهٔ غفاری، ص ۴۶۲]. این احتمالاً اشاره است به شناخت نور امام در دل (قلب)، کسی که «امتحان قلب» را پشت سر نهاده است. (رک. بخش 3-II). تأکیدی که بر «امام هر مؤمنی» شده است حائز اهمیت است. در حدیثی امام جعفر به طور رمزی، واژهٔ «امام» را با اصطلاح «نشانه» جایگزین می‌کند. «اعْرِفِ الْعَلَامَةَ فَإِذَا عَرَفْتَهُ لَمْ يَضُرَّك تَقَدَّمَ هَذَا الأَمْرُ أَوْ تَأَخَّرَ»، باب ۲۵، ش ۶، ص ۳۳۱. «آن نشانه را بشناس که چون آن را شناختی دیگر زیانی متوجّه تو نیست چه این امر پیش افتد و چه تأخیر کند.» [ترجمهٔ غفاری ص ۴۶۲].

۶۷۱. مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ إِمَامٌ [ولم يعرف امامهٔ] فَمِيتَتُهُ مِيتَة جَاهِلِيَّة»، کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، ج ۲، صص ۱۹۷ـ۹۹؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۲۵، صص ۳۳۰، ش ۵؛ ابن‌بابویه، عیون، ج، باب ۶، صص ۵۴ به بعد؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۳۳، ص ۳۳۷، ش ۹؛ ج ۲، باب ۳۸، ص ۴۰۹، ش ۹؛ ج ۲، باب ۳۹، ص ۴۱۲ـ۱۴، ش ۱۰؛ ج ۲، باب ۵۸، ص ۶۶۸، ش ۱۱.

نتیجه‌گیری

«اهل بیت من درمیان شما همچون کشتی نوح‌اند، که هرکس برآن سوار شد رهایی یافت و هرکس از آن بازماند غرق گردید.»

حدیث نبوی، الغیبه، ترجمهٔ غفاری، ص ۶۵

«[امام] حجت خدا پیش از خلق بوده و با خلق می‌باشد و بعد از خلق هم باشد».[۶۷۲] امام، راهنمای ربّانی، هم در بُعد کیهانی، وجودی و هم در بُعد تاریخی «جهان‌بینی» امامیه را تعیین می‌کند و برآن سلطه دارد. اینجا، در بینشی گیج‌کننده که از وجود پیشینی کیهان‌زادی [امام] تا وجود ماورای طبیعی آخرت‌شناسانه می‌رود، ضمیر مذهبی، خلقت را از طریق صافی‌ای که امام است می‌بینند. بدون امام، جهان نابود می‌شود، از آنجا که امام، حجت خداست، مظهر و اندام خداست و وسیله‌ای است که از طریق آن انسان می‌تواند اگر نه معرفت خدا را کسب کند که لااقل آنچه در خدا شناخته‌شدنی است، بشناسد. بدون انسان کامل، بدون یک هادی مقدس، دسترسی به خدا وجود ندارد و جهان در ظلمت فرو می‌رود. امام مدخلی است که از طریق آن، خدا و مخلوقات ارتباط برقرار می‌کنند. «زمین از وجود امام خالی نمی‌تواند باشد؛ بدون امام، زمین ساعتی هم باقی نمی‌ماند».[۶۷۳] «اگر دو نفر در جهان باقی بمانند، یکی از آن دو امام است».[۶۷۴] نظم جهان فقط از طریق حضور مرد خدا پابرجا می‌ماند: امامان فرموده‌اند، «به واسطهٔ ماست که آسمان و زمین برپاست»؛ «به واسطهٔ ایشان [امامان] است که خداوند آسمان را نگاه داشته که بر زمین نیفتد مگر به اذن او و به سبب ایشان [امامان]

است که خداوند زمین را حفظ کرده که اهلش را نلرزاند».[۶۷۵] بدون امام دینی وجود ندارد؛ بدون باطن، ظاهر سمت و سو، هدف و معنی خود را از دست می‌دهد؛ بدون ولایت [تولا] به امام و تبرّا از دشمنان امام هیچ فریضهٔ دینی و عبادتی را خداوند نپذیرد.[۶۷۶] امامیهٔ نخستین، آنچه که از ابتدای این پژوهش «سنت باطنی فرا عقلانی نخستین» نامیده شده است عقیده‌ای کلامی ـ سیاسی با یک نظریهٔ امامت نیست؛ بلکه برعکس، تشیع امامی یک «نظریهٔ امامت» است که در آن و با توجه به آن، سایر جنبه‌های عقیده توسعه می‌یابند: خداشناسی، کیهان‌زادشناسی، اخلاق، سیاست، جنبه‌های عملی عبادت، عرفان، فقه، آخرت‌شناسی و غیره.[۶۷۷] باید به یاد داشت که این واژهٔ ولایت است که هم به مقام وجودی ـ کلامی امام [کیهانی] معنا می‌دهد و هم به ایمان به این مقام که امامان آن را «دین» یا «دین حق» و یا حتی «دین قیّم» نامیده‌اند؛ جنبه‌هایی که پیشتر ذکر شد تنها اجزا، برگرفته‌ها و کاربردهای ثانویهٔ ولایت‌اند.

هر شکل از تشیع نخستین را که در سراسر این پژوهش بررسی کنیم، تأیید می‌کند که امامیهٔ نخستین، عقیده‌ای باطنی است و دیگر نیازی به تلاش بیشتر برای تبیین این نکته نیست. اما باید مشخص نمود که برخلاف برخی جریانات باطنی منشعب از تشیع، ظاهر هم دارای اهمیتی است برابر با باطن. می‌توان گفت که در واقع، بدون باطن، ظاهر معنی خود را از دست می‌دهد، به همین طریق هم بدون ظاهر، باطن جایی برای حضور ندارد. وقتی که به ظاهر عمق داده شود می‌توان به باطن رسید. ظاهر تشکیل دهندهٔ اساس و پشتیبان ناگزیر باطن است. از این نکته به بعد و با استفاده از داده‌هایی که در سراسر این پژوهش ارائه شده است، می‌توان لااقل سه سطح مکمل و به طور فزاینده رمزی را در آموزه‌هایی منسوب به امامان تشخیص داد:

۱. سطح ظاهری: این اشاره‌ای است به آموزه‌های شاگردان (اصولی؟) سنتی (علوم قرآنی، احادیث ظاهری، فقه)، که با چند استثناء، شبیه به آموزه‌های اهل سنت است.[۶۷۸] اشاره به سخنان امامان در آثار اهل سنت و وجود نام امامان در اِسناد برخی آثار متعارف و سنتی حدیث و یا فقه را می‌توان موافق این سطح آموزه دانست. البته همهٔ مؤمنان شیعی و حتی اهل تسنن نیز به این سطح دسترسی دارند.

۲. سطحی که می‌توان آن را رمزی و محرمانه نامید. این سطح [آموزه] برای شاگردان بسیار نزدیک امامان است و به موارد زیر می‌پردازد: کیهان‌زادی، تاریخ قدسی پیامبران و امامان نخستین و نیز نبردی که آنها را رودرروی دشمنان‌شان قرار می‌دهد، اطلاعاتی در مورد امتیازات الاهی امام، مقام وجودی او، نقش تعلیمی و رازآشنایی او، قرآن امام و سایر کتب مقدس، نیروهای معجزه‌گر امام، نقش نجات‌بخشانه و آخرتی او، و به طور خلاصه، امام‌شناسی و حقایق نظری اساسی آن.

۳. سطحی کاملاً باطنی، این سطح خیلی محرمانه که فقط سخاوتمندانه بر روی تعدادی از شاگردان خاص و وفادار باز است. در اینجا باید میان دو دسته اطلاعات تفکیک قائل شد. دستهٔ اول اطلاعاتی است که ماهیت آنها، مطابق «منطق» امامی مشروط است: اطلاعات دربارهٔ تعداد امامان و هویت قائم(ع). دستهٔ دوم اطلاعاتی که راز آنها باید همیشه مخفی نگه داشته شوند: تاریخ ظهور امام غایب، علوم غیبی و آموزه‌های عرفانی که ویژگی سحرآمیز آنها منجر به نیروهای فوق عادی می‌شود.

می‌دانیم که بخش اعظم عقاید امامان به بحث عقل به معنی «استدلال منطقی» نمی‌پردازد، بلکه فرض بر تعهد و سرسپردگی کامل این عقل است که آن را به عنوان امام درون (باطن) خوانده‌اند و ما آن را «عقل» یا «شهود مقدس» ترجمه کرده‌ایم. روشی که امامان برای توضیح عقاید خود انتخاب نمودند به این سمت و سو اشاره دارد؛ در چند حدیث عرفانی به خوبی معلوم است و ما هم به آن اشاره می‌کنیم، همچنان‌که غیب‌باوران شیعی مجموعهٔ جابر به آن اشاره نموده‌اند و آن را پراکندن علم (تبدید العلم) خوانده‌اند.[۶۷۹] در حقیقت، اگرچه تا آنجا که می‌دانیم این عبارت در مجموعه‌های اولیهٔ امامی استفاده نشده است، اما این روش به طور گسترده‌ای به کار رفته است: فصل و باب‌های گردآوردها ظاهراً براساس سیستم طبقه‌بندی موضوعی تقسیم شده‌اند، اما اگر به طورکلی به باور [امامان] بنگریم، به زودی روشن می‌شود که این سیستم تقسیم‌بندی صرفاً سطحی است. در واقع، ویژگی‌های بنیادین آموزه‌های [امامان] یعنی، جزئیات کیهان‌زادی، ایده‌های رازآشنایی، اطلاعات غیبی و باطنی و جزئیات آخرتی از هم جدا شده و در سراسر فصل‌ها و باب‌هایی پراکنده شده‌اند که

اغلب ارتباط منطقی و آشکاری با این موضوعات ندارند. بنابراین، در مواردی شبیه به آنچه که درمتن جابر ذکر شده (که در پی‌نوشت نقل گردید)، سخنی در مورد دعا منجر به ارائهٔ جهان سایه‌ها می‌شود، توضیحات دربارهٔ اصحاب مهدی(ع) درمبحث توحید گنجانده شده است، سخنانی در مورد قدرت سیاسی و حکومت، با توصیف کتب مقدس و مصحف امامان و غیره ختم می‌شود. دلیل این نه فقط به هم وابستگی و تعبیر ایده‌هایی است که همهٔ آنها از طریق امام‌شناسی با هم مرتبط‌اند، بلکه فرایند باطنی و عرفانی است که باور امامان را به شکل راز ظاهراً با دو هدف ارائه می‌کند: نخست، حفظ رازعلوم مقدس که دسترسی به آنها باید ذاتاً دشوار باشد، ازآنجا که این علوم را نمی‌توان به افراد نالایق منتقل کرد؛ و دوم به آزمون گذاشتن استقامت و پایداری مؤمن وفاداری که ازاو خواسته شده است تا به تدریج از طریق عقل با [استفاده از] قسمت‌های [علم] پراکنده [مجموعهٔ آموزهٔ] کامل را بازسازی کند.

عقاید امامان حول دو محور مختلف مرکزی می‌چرخد. اولین محور عمودی است؛ این محور که خود با دو ستون مکمل ویژگی یافته و با جفت‌هایی مانند ظاهر و باطن، نبی و ولی، تنزیل و تأویل، محمد و علی (محمد به عنوان پیامبر شارع، که نمایندهٔ جنبهٔ ظاهر دین است در حالی که علی(ع) نمایانگر رسالت امامت است که شامل آشکار کردن جنبهٔ باطن دین است)، اسلام و ایمان و غیره تعریف می‌شود. این محور ازآنجا که عبور از ظاهر به باطن به معنای حرکت تدریجی است به سوی الوهیت و [حصول] علم بیشتر أسرار جهان، عمودی است. محور دوم افقی است و با دو ستون متضاد ویژگی یافته که با جفت‌هایی مانند امام و عدو، عقل و جهل، اصحاب یمین و اصحاب شمال، ائمهٔ نور و ائمهٔ تاریکی، ولایت و برائت و غیره تعریف می‌شود. این محور ازآنجا که تاریخ بشریت را مشخص می‌کند، افقی است؛ تاریخی که خصوصیّت آن، مخالفت میان امامان و پیروان‌شان از یک‌سو و دشمنان امامان و طرفدارانشان از سوی دیگر است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که محور عمودی، محور تعلیم رازآشنایی است که در تمام مراحل خلقت ادامه دارد، از تعلیم رازآشنایی سایه‌های موجودات پاک درعالم ذرات، توسط اشباح نورانی ائمه تا تعلیم رازآشنایی جهانی

توسط مهدی(ع) در آخرالزمان و عبور از رازآشنایی شاگردان امام یا امامان هر دینی. بنابراین، محور عمودی از آغاز خلقت آغاز می‌شود و در آخرالزمان پایان می‌یابد، آنجا که فرق بین ظاهر و باطن از بین می‌رود، آنجا که با آشکار شدن جهانی راز، آنچه پیدا (ظاهر) است، پنهان (باطن) می‌شود و آنچه پنهان (باطن) است، پیدا (ظاهر) می‌شود.

به همین ترتیب، محور افقی، محور نبرد دائمی است: از نبرد ازلی و کیهانی میان دو لشکر عقل و جهل تا نبرد نهایی مهدی(ع) در مقابل نیروهای شر و با عبور از همهٔ نبردهایی که امامان را در مقابل دشمنان‌شان قرار داده است. محور افقی هم، با آنچه که خطر است (نبرد میان رازآشنایان و مخالفان رازآشنایی و نور و تاریکی) از تمام مراحل خلقت از ازل تا آخرالزمان می‌گذرد و در آخرالزمان پایان می‌یابد. از آنجا که بعد از نابودی قطعی دشمن توسط مهدی(ع) دیگر دلیلی برای وجود ندارد، دشمن (نیروی غالب و آزار و اذیت‌کننده در طول تاریخ) شکست می‌خورد و برای همیشه نابود می‌شود و هر مانعی در راه آشکار شدن کامل حق، از سر راه برداشته می‌شود. رازآشناییِ پیوسته و نبرد دائمی دو عنصر ثابت «دین» امامان‌اند؛ با توجه به ماهیت و حرکت این دو محور، آنها به طور جدایی‌ناپذیر و دائم به هم متصل‌اند. از مؤمن امامی دعوت شده است که همیشه در محل تلاقی این دو محور ثابت باقی بماند.

پس، از نظر تاریخی، در آغاز باطنی‌گری در اسلام، ما عقیدهٔ رازآشنایی، عرفانی و غیب‌باوری را می‌یابیم. همچون سایر سنن باطنی، فرایند رواج آموزه‌ها تابع قواعد بازی مرکبی است؛ بدون اینکه ظاهراً اسرار فاش شوند و یا مردمی شوند، مذهب امامیه سرنوشت خود را به اقلیتی خاص رقم زده؛ رشد و تحول امامیه، علم راز را هم‌زمان آشکار و پنهان می‌کند. از طریق اظهارات اشاره‌ای، واژه‌های فنی و تاکتیک «پراکندگی علم»، «به غیر از کسانی که لایق آن هستند» راز پنهان باقی می‌ماند. حرف‌های زیادی گفته شده است، اما معقول است که گمان کنیم، مطابق قاعده‌ای ذاتی در تمام [اشکال] باطنی‌گری، تقریباً سکوت کاملی دربارهٔ چیزهای زیادی اختیار شده است؛ در این مورد، احتمالاً جزئیات دربارهٔ «سطح دوم و سوم آموزه‌های [امامان]» طبق گروه‌بندی بالا چنین است. این تصور را این واقعیت حمایت می‌کند که «حفظ

راز» (تقیّه) توسط امامان ارتقا داده شده و به عنوان بخشی از ایمان و وظیفه‌ای مقدس تبدیل شده است.[۶۸۰]

«نُه‌دهُم دین در تقیّه است و هرکه تقیّه ندارد دین ندارد.»[۶۸۱] «تقیّه از دین من و دین پدرانم می‌باشد، و کسی که تقیّه ندارد ایمان ندارد [یعنی کسی که به عقیدهٔ امامان عمل نکند]».[۶۸۲] «هرکه حدیث ما را بر ضرر ما فاش کند مانند کسی است که دانستن حق ما را انکار کند».[۶۸۳] «قانون الاهی حفظ راز (تقیّه) است».[۶۸۴] «بر دوش داشتن و پایداری بر ولایت ما تنها آگاه بودن به آن و پذیرفتن آن نیست بلکه بر دوش داشتن آن همانا نگهداری و پوشیده‌داشتنش از کسی است که با آن بیگانه است».[۶۸۵] در پایان باید اضافه نمود که حفظ راز (تقیّه) جزو لشکر عقل است و از این رو به رتبهٔ فضیلتی به بُعد کیهانی ارتقا یافته است.

دلیلی که به آن متوسل شده‌اند این است که عامهٔ مردم، توسط «ائمهٔ ظلام یا ائمهٔ تاریکی» هدایت می‌شوند. جاهل و متعصب در اطاعت کورکورانه از ظاهر، وقتی حقایق باطن به آنها افشا می‌شود به خشونت مبادرت می‌ورزند و زندگی کسانی که این نظرات را ابراز می‌دارند، تهدید می‌کنند. «همانا خدای عزو جل برای دین (و دینداری) دو دولت قرار داده یکی دولت آدم علیه‌السلام و دیگری دولت شیطان و دولت آدم همان دولت خدای عزو جل می‌باشد. پس هرگاه خدای عزو جل اراده فرماید که به طور آشکارا پرستش شود، دولت آدم علیه‌السلام را پیروز گرداند و هرگاه خدا بخواهد که در پنهانی پرستش شود [آنچنان‌که اوضاع جامعهٔ بشریت امروز است] دوران دولت شیطان پیش آید.»[۶۸۶] درمجموعه‌های [احادیث] امامان، برخی موضوعات به نظر می‌رسد که هدف اصلی تقیّه باشند: اطلاعات دربارهٔ «قرآن امامان»، برائت از اصحاب پیامبر و به‌خصوص از سه خلیفهٔ اول، یا هویت قائم(ع)؛ اما به مفهومی عمومی، کل عقیده به عنوان راز (سرّ)، راز باطنی اسلام مطرح شده است.[۶۸۷]

اگر ما در اینجا به مفهوم حفظ راز (تقیّه) و ویژگی مقدس آن تا این حد تأکید کرده‌ایم، بدین سبب است که گویا برخی نکته‌های اعتقاد عمداً در سایه قرار گرفته‌اند. اما ما بر این باوریم که حوزه‌های پژوهشی هستند که نهایتاً می‌توانند به کشف آنها کمک

کنند. حوزه‌ای که به‌خصوص می‌تواند مهم باشد، مثلاً، بررسی جریان «غُلات» شیعه است. درست است که امامان شدیداً غلات را از اطراف خود دور می‌کردند حتی تا جایی که در انظار عموم، آنها را محکوم می‌کردند؛ از دوره‌های نخستین، تمایز آشکاری میان شیعیان «میانه‌رو» و «غالی» وجود داشت؛ اما با نگاهی دقیق‌تر می‌بینیم که این تمایز ساختگی و غیر واقعی است. ایده‌ها و افکاری که به غلات[۶۸۸] منسوب بود، عبارتند از: تعبیر نمادین و باطنی قرآن، تناسخ، به‌خصوص تناسخ دشمنان به شکل حیوان «مسخ»؛ احتمال معجزه توسط اشخاص غیر از پیامبران؛ ایدهٔ تجسم ذاتی الاهی در مخلوق (حلول)؛ یا آنچه را که ما Metemphotosis یعنی انتقال نور نبوت/امامت (تناسخ) خوانده‌ایم. همهٔ اینها را ما در مجموعه‌های [احادیث] امامان دیده‌ایم؛ اگرچه تحول آنها متفاوت است و وابسته به اینکه این تحول توسط امامان باشد یا «غلات»، با وجود این، تفکر اساسی قابل قیاس است.

غیر از این، اشکال متفاوت تشبیه است که به «غلات» نسبت داده شده. آیا این تغییر شکلی نیست که توسط غلات یا فرقه‌نگاران به ایده‌ای که اساس تمام عقاید امامیهٔ نخستین بود، داده شده است؛ که مطابق آن، امام مظهر علم و قدرت خدا، یا حتی بیش از آن، اگرچه این ایده کمتر اظهار شده است، امام، خدا است که به صورت انسان ظهور یافته است.[۶۸۹] از سوی دیگر، تقریباً تمام اشخاص سرشناس غلات از شاگردان امامان بودند از جمله بیشتر شاگردان امام محمد باقر و امام جعفر صادق(ع) چون: جابر بن یزید جُعفی، ابوحمزه ثمالی، حمزه بُریدی، سعید نهدی، بیان بن سمعان، ابوالخطاب، مُغیرة بن سعید عِجلی، مُعاذ بن فره نحوی و دیگران. همچنین نخستین نویسندگان امامی آثار علم رجال مانند، نجاشی، کشی یا طوسی، تعداد دیگری از شاگردان غالی امامان را نام می‌برند. به عنوان مثال، در رجال طوسی، که باب‌های کتاب به ترتیب شاگردان امامان، از امام علی تا امام حسن عسکری قرار دارند؛ جملات متعددی وجود دارند که با عبارات ظریفی چون «... متهم به غلو شده بود» یا «تندرو ملعون» یعنی امام او را نفرین کرده بود، وجود دارد. جالب توجه است که در مواردی، شاگردی غالی توسط امامی محکوم و نفرین می‌شده در حالی که نام او در

میان شاگردان امام یا امامان بعدی به چشم می‌خورد، که نشان می‌دهد علی‌رغم محکوم کردن در انظار عموم، فرد غالی به پیروی از آموزه‌های امامان ادامه می‌داده است.[۶۹۰]

عمل محکوم کردن الزاماً به معنای اثبات واگرایی از عقیده نیست، به خصوص از آنجا که برخی اظهارات امامان بر این دلالت دارند که نفرین امامان به خاطر آنچه شاگرد غالی گفته، نبوده است، بلکه به خاطر به زبان آوردن آن بوده است. به عبارت دیگر، [نفرین امام] به خاطر رعایت نکردن اصول حفظ راز (تقیّه) بوده است. امام جعفر فرمود: «گاهی حدیثی را با یک نفر می‌گوییم، بعد از اینکه از من جدا شد آن سخن را به همان صورت که آن را شنیده روایت می‌کند، در نتیجه من نفرین و بیزاری از وی را حلال می‌شمارم».[۶۹۱] بنابراین، تمایز اعتقادی روشنی میان امامیان «میانه‌رو» و شیعیان «غلات» در میان شیعیان «باطنی ـ فرا عقلانی» وجود ندارد. می‌دانیم که ایده‌های «غالی» تا درجهٔ زیادی شالودهٔ باطنی‌گری و شیعهٔ اسماعیلی شدند و از طریق این نهضت‌ها، به برخی جریانات صوفی، سنی و شیعه و همچنین به محیط‌هایی که در آنها علوم غیبی اسلامی رایج بود نفوذ کردند. همهٔ اینها می‌توانند زمینه‌های پژوهش را برای کسانی که در جست‌وجوی «تعلیمات پنهانی» امامان هستند، فراهم کنند.[۶۹۲]

همان‌گونه که در آغاز این کتاب ذکر شد پژوهش کنونی که بر حوزه‌ای تقریباً کشف نشده تمرکز دارد، داوطلبانه اجتناب می‌ورزد که اثری فاضلانه باشد و شاید به سردرگمی موجود بیافزاید؛ هدف این پژوهش بلکه ایجاد قالبی نظری بود. امید ما این است که چنین روشی، تعریفی جهانی از تشیع نخستین را از طریق جهان‌بینی خود که حول محور مفهوم امام می‌چرخد، میسر سازد. این «تعریف» همچنان که بر اساس تعریف امام است، ما را به درکی از برخی ساختارهای اساسی و جزئیات بنیادی می‌رساند و طریقی برای درک ارائه می‌کند که [اجزا را] به هم پیوند می‌زند [و یکپارچگی اجزا را حفظ می‌کند]، قالبی شماتیک که به خوانش و تعبیر نکات این عقیده و حقایق تاریخی کمک کند. از این خوانش و تعبیر، رویکردی جدید به جنبه‌های مختلف امامیه ممکن به نظر می‌رسد، رویکردی که سمت و سویی به پژوهش‌های بیشتر را فراهم

می‌کند. از جمله: پیشینه‌های فرهنگی آن، اسطوره‌شناسی آن، انسان‌شناسی آن، فرشته‌شناسی آن، اخلاق آن، شکل فلسفی گذشتهٔ آن، عرفان و رازباوری آن، غیب‌باوری آن و غیره.

پی‌نوشت‌ها

۶۷۲. «الحجة قبل الخَلق وَ مع الخَلق وَ بعد الخَلق»، حدیث امام جعفر صادق(ع)، کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، باب ۵، ص ۲۵۱، ش ۴؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، مقدمهٔ مؤلف، ج ۱، ص ۴؛ باب ۲۲، ص ۲۲۱، ش ۵، ص ۲۳۲، ش ۳۶.

۶۷۳. برای خوانش‌های متفاوت این جمله که در آموزه‌های امامان فراوان یافت می‌شود، نک. صفّار، بصائر، جزء ۱۰، باب ۱۰_۱۲، صص ۴۸۴_۸۹؛ کلینی، اصول، ج ۱، باب ۶، صص ۲۵۱_۵۳؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب، صص ۱۹۴_۹۹؛ ابن‌بابویه، عیون، ج ۱، باب ۲۸؛ ابن‌بابویه، علل، باب ۱۵۳؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، باب‌های ۲۱ و ۲۲.

۶۷۴. «لَوْ لَمْ تَكُنْ فِی الدُّنْیَا إِلَّا اثْنَانِ لَكَانَ الْإِمَامُ أَحَدَهُمَا»، حدیث چندین امام، نک. مثلاً، صفّار، بصائر، جزء ۱۰، باب ۱۱؛ کلینی، همان، باب ۷؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۹.

۶۷۵. «بنا قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ»، «به هم یُمْسِكُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ به هم یَحْفَظُ اللهُ الْأَرْضَ أَنْ تَمِیدَ بِأَهْلِهَا»، کمال الدین، ج ۲، باب ۳۷، ص ۳۸۳، ش ۹ [ترجمهٔ پهلوان، ص ۷۹ م.]؛ ج ۱، باب ۲۴، ص ۲۵۹، ش ۳ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۱، صص ۴۸۶_۷ م].

۶۷۶. برای نمونه، مقایسه کنید با برقی، کتاب محاسن، ج ۱، صص ۸۰ به بعد؛ کلینی، روضه، ج ۱، ص ۱۵۴، و ج ۲، صص ۴۳، ۸۹، ۱۴۳؛ نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۲۹۱_۹۲، ش ۱۶؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۲۴، ص ۲۵۸، ش ۳؛ ص ۲۵۹، ش ۴؛ ص ۲۶۱، ش ۸؛ ابن‌بابویه، امالی، «مجلس» ۴۵، صص ۲۶۸_۶۹، ش ۱۴ و ۱۶؛ «مجلس» ۵۴، ص ۳۳۳، ش ۲؛ ص ۳۳۹، ش ۲۴؛ «مجلس» ۶۳، ص ۴۰۹، ش ۱۳؛ «مجلس»، ۷۳، صص ۴۸۴_۸۵، ش ۱۲؛ مجلس ۷۴، صص ۴۹۴_۹۵، ش ۱۶؛ مجلس ۸۵، صص ۵۸۴_۸۵، ش ۲۸.

۶۷۷. تقریباً همهٔ پژوهش‌هایی که به امامیه اختصاص دارند درمورد «نظریه» یا «باور» امامت می‌گویند. مادلونگ تا آنجا پیش می‌رود که شرح و بسط این نظریه را به هشام بن حکم (نمایه، دائرةالمعارف اسلام)، شخصیتی مرکب که حقیقت ماهیت ارتباط او با امامان هنوزمشخص نشده است، منسوب می‌کند.

۶۷۸. این آموزه‌ها اساساً درمجموعه‌هایی مانند فروع من الکافی کلینی، من لا یحضره الفقیه ابن‌بابویه و اصول اربعه‌مائه درج گردیده است.

۶۷۹. تحت‌اللفظی به معنای پراکندگی/ پراکندن علم، «تبدید العلم»؛ درمورد استفادهٔ آن در مجموعهٔ جابر، نک.

P. Kraus, *Jâbir b. Hayyân*; *tome I*: *le corpus des écrits jâbiriens*, pp. xxvii–xxx; P. Lory, *Dix Traités d'Alchimie*, pp. 53, 242f.

جابر، در آغاز کتاب الماجد تصوری از این روش ارائه می‌دهد: بدان که وقتی مولا [یعنی جعفر صادق(ع)]، رضی‌الله عنه به من گفت که این کتاب‌ها [رساله‌ها] را تألیف کنم، او گفت که این کتاب‌ها را با نظم خاصی ترتیب دهم که من نمی‌توانم آن را تغییر دهم. البته تو بعضی از نیتهای او را در ترتیب این کتاب می‌دانی اما کلیت آنها را نه. نومید نباش برادرم، اگر سخنی دربارهٔ دین باطنی درمیان سخنی دربارهٔ کیمیا یافتی، سخنی که به پایانش نرسیده؛ یا شاید سخنی دربارهٔ کیمیا که پس از آن سخنی دربارهٔ دین می‌آید اما مبنای سخن دربارهٔ دین هرگز مشخص نشده؛ یا حتی سخنی دربارهٔ سرسپردگی یا موضوعات دیگر که به این علوم و هنرها متعلق‌اند و ما در این کتاب‌ها [رساله‌ها] با خصلت قدسی به آنها پرداخته‌ایم. برای تمام تقریراتی که به تو ارائه شده است مولای‌مان نیاتی داشته است که من مجاز نیستم به تو افشا کنم. اگر به تو افشا کنم که آنها حاوی چه چیزی هستند، تو مانند جابربن حیان می‌ماندی. اما از لحظه‌ای که تو مانند او شوی، تو همانند او دیگر هیچ نیازی برای افشای این چیزها نخواهی داشت. بدان. ترجمهٔ فرانسوی از هانری کُربن،

"Le Livre du Glorieux," in *Alchimie comme art hiératique*, pp. 183–84 and note 84.

۶۸۰. تقیّه، تحت‌اللفظی به معنی «پرهیز از چیزی به خاطر ترس»، و کتمان، تحت‌اللفظی به معنی «پنهان کردن، تغییر چهره دادن» است؛ این دو واژه، که در این زمینه مترادف‌اند، هر دو اشاره دارند به ۱) اینکه، مؤمنان وفادار، وقتی که ارتباط آشکار آنها را با خطری جدی روبرو کند، ارتباط خود را با امر امامان پنهان کنند؛ و به خصوص، ۲) پنهان نگه داشتن رازآموزه‌های غیبی امامان را. بیشتر متخصصان جنبهٔ اول این دو را به یاد دارند زیرا چیزی غیر از جنبشی مذهبی ـ سیاسی در امامیه ندیده‌اند و شاید هم به این دلیل که واژهٔ تقیّه منشاء خارجی دارد

(cf. Shahrastânî, *Livre des Religions*, pp. 383, 414).

نه تنها این دو جنبه به هم مرتبط‌اند، که دومی از نقطه نظر اعتقادی، از آنجا که به رازآشنایان مربوط می‌شود، دارای اهمیت بیشتری است؛ ما ترجمهٔ «حفظ راز» (تقیّه) را «در درجهٔ اول» به عبارت

"the discipline of the arcane"

که هانری کُربن پیشنهاد کرده، ترجیح می‌دهیم. عبارت اخیر، علی‌رغم زیبایی آن، دارای مشکل بارمعنایی سنگین و صرفاً فنی مسیحی است. در واقع عبارت *disciplina arcani* نخستین بار در قرن هفدهم توسط

J. Daillé (*De usu patrum*, Geneva, 1686),

استفاده شد و به یکی از قدیمی‌ترین قاعده‌های جوامع مسیحی نخستین اشاره دارد و شامل پنهان کردن اجباری سری‌ترین جنبه‌های آموزه‌های حضرت مسیح بود؛ برخی آیین‌های کلیسا مخفی نگه داشته می‌شدند (عشای ربانی مقدس)، همین‌طور، دعاها، نمادها (ماهی، نماد مسیح)، آموزه‌ها (استحاله، گوهرگشت transubstantiation، تثلیث یا سه‌گانگی Trinity) نه فقط در برابر کافران و مشرکان بلکه در برابر مؤمنانی که جدیداً به مسحیت گرویده بودند. از میان کسانی که به *disciplina arcani* وفا دار بودند، می‌توان افراد زیر را نام برد:

Clement of Alexandria, Origen, Saint Basil, Saint Cyril of Jerusalem, pseudo Dionysius the Areopagite (cf. *Dict. de théologie catholique*, A. Vacant and E. Mangenot, ed., Tome 1, ed. Letouzey and Ané, 1937, fasc. 2, col. 1738–158; M. Goguel, "Pneumatisme et eschatologie du christianisme primitif," *RHR*, vol. 132, 1946, and vol. 133, 1947–48; J. Daniélou and H. I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, Paris, 1963, vol. 1, pp. 99f).

۶۸۱. حدیث امام جعفر؛ کلینی، اصول، «کتاب الایمان و الکفر»، باب التقیّه، ج ۳، ص ۳۰۷، ش ۲.

۶۸۲. حدیث امام محمد باقر، کلینی، اصول، «کتاب الایمان و الکفر»، باب التقیّه، ج ۳، ص ۳۱۲، ش ۱۲؛ نک. حدیث مشابه از امام رضا در ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۳۵، ص ۳۷۱، ش ۵. همچنین، برقی، کتاب المحاسن، ج ۱، صص ۲۰۲ـ۲۰۳. در برخی احادیث «ایمان» با «دین» جایگزین شده است.

۶۸۳. حدیث امام جعفر صادق؛ کلینی، اصول، «کتاب الایمان و الکفر»، باب فاش کردن اسرار مذهب، ج ۴، صص ۷۷، ش ۲.

۶۸۴. حدیث امام جعفر، تفسیر امام جعفر صادق، تصحیح پ. نویه، ص ۱۹۴، تصحیح ذیعور، ص ۱۳۶.

۶۸۵. حدیث امام جعفر، نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱، ص ۵۵، ش ۳. شیعیان امامی فقط پس از بازگشت امام غایب است که می‌توانند تقیّه را کنار بگذارند. ترک تقیّه پیش از آن، همانند ترک کردن هریک از وظایف شرعی دیگر است (ابن‌بابویه، اعتقادات، صص ۴۴ به بعد). برای مروری کلی بر این مفهوم، نک. برقی، کتاب محاسن، ج ۱، صص ۲۵۵ـ۵۹؛ صفّار، بصائر، جزء ۱، باب ۱۲؛ جزء ۸، باب ۳؛ جزء ۹، باب ۲؛ جزء ۱۰، باب ۲۲؛ کلینی، اصول، باب التقیّه، ج ۳، صص ۳۰۷ـ۱۴؛ باب کتمان، ج ۳، صص ۳۱۴ـ۲۱؛ باب الاذاعة. ج ۴، صص ۷۶ـ۷۹؛ کلینی، روضه، ج ۱، صص ۳۴ و ۸۱، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۴۶، ۱۸۰ـ۸۳، ۲۳۱، ۲۳۳؛ ج ۲، صص ۱۴، ۱۱۲؛ نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۵۴ـ۶۰؛ ص ۲۰۳، ش ۳؛ ص ۲۳۰، ش ۶؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، صص ۲۵۳، ۲۸۸؛ ج ۲، صص ۳۱۲ـ۱۳، ۳۳۰، ۳۷۱، ۳۸۵، ۴۳۴، ۶۴۶ـ۴۷. در مورد این موضوع و تحول تاریخ و اعتقادی آن، رک.

I. Goldziher, "Das Prinzip der Takija im Islam," *ZDMG*, vol. 60, 1906, pp. 213–26; Kâmil M. al-Shaybî, "al-Taqiyya, usûluhâ wa tatawwuruhâ," *Revue de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alexandrie*, vol. 16, 1962–63; E. Kohlberg, "Some Imâmî-Shî'î Views on *taqiyya*," *JAOS*, vol. 95, 1975, pp. 395–402; E. Meyer, "Anlass und Anwendungsbereich der *taqiyya*," *Der Islam*, vol. 57, 1980, pp. 246–80.

۶۸۶. مقایسه کنید با کلینی، روضه، ج ۱، ص ۲۲۳ [ترجمهٔ رسولی، ص ۲۳۳ م.]؛ همچنین نک.
E. Kohlberg, "Some Shî'î Views on the Antediluvian World," especially pp. 45f.

۶۸۷. نک. به این احادیث امامان: «إِنَّ حدیثنا/ أَمْرَنَا سِرٌّ فِی سِرٍّ وَ سِرٌّ مُسْتَسِرٌّ وَ سِرٌّ لَا يُفِيدُ[هُ] إِلَّا سِرٌّ وَ سِرٌّ عَلَى سِرٍّ وَ سِرٌّ مُقَنَّعٌ بِسِرٍّ»، «إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ وَ حَقُّ الْحَقِّ وَ هُوَ الظَّاهِرُ وَ بَاطِنُ الْبَاطِنِ وَ هُوَ السِّرُّ وَ سِرُّ السِّرِّ وَ سِرُّ الْمُسْتَسِرِّ وَ سِرٌّ مُقَنَّعٌ بِالسِّر» (بصائر، جزء ۱، باب ۱۲، صص ۲۶ـ۲۹). «انَّ لكُل شیء سرٌّ و سرّ الاسلام الشیعه»، کلینی، روضه، ج ۲، صص ۱۳ـ۱۴.

۶۸۸. درمورد گروه‌های مختلف غُلات و احتمالاً بخش‌های تحریف‌شده عقایدشان، برای نمونه نک.

G. Van Vloten, *Recherches*; I. Friedländer, "'Abdallâh b. Sabâ, der Begründer der Shî'a und sein Jüdischer Ursprung," *ZA*, vol. 23, 1909, and vol. 24, 1910; R. Strothmann, "History of Islamic Heresiography," *Islamic Culture*, 1938; Gh. H. Sadighi, *Les Mouvements religieux*; S. Moscati, "Per una storia dell' antica shi'a," *RSO*, vol. 30, 1955; M. G. S. Hodgson, "How Did the Early Shî'a Become Sectarian?" *JAOS*, vol. 75, 1955; M. G. S. Hodgson, "Ghulât" in *EI 2*, vol. 2, pp. 1119–21; P. J. Vatikiotis, "The Rise of Extremist Sects and the Dissolutions of the Fatimid Empire of Egypt," *Islamic Culture*, 1957; W. F. Tucker, "Rebels and Gnostics: Al-Mughîra b. Sa'îd and the Mughîriyya," *Arabica*, vol. 22, 1975; W. F. Tucker, "Bayân b. Sam'ân and the Bayâniyya: Shî'ite Extremists of Umayyad Iraq," *MW*, vol. 65, 1975; W. al-Qâdî, "The Development of the Term *ghulât* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya," *Akten VII Kong. Arabistic*, Göttingen, 1976; H. Halm, *Die islamische Gnosis*; Sayyid M. 'Askarî, *Naqsh-e a' emme*, s. v.; R. Freitag, *Seelenwanderung*. Matti Moosa's book, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects* (New York, Syracuse University Press, 1987).

که تقریباً تنها به گروه‌های ایدئولوژیک معاصر شیعه می‌پردازد.

۶۸۹. سخنان امام جعفر صادق را که به شطحیات صوفیه می‌مانند (پی‌نوشت ۲۷۷) دیدیم. در همین خط فکری، احادیث زیر را به روایت کلینی می‌توان نقل کرد. پیامبر درمورد علی می‌فرماید: «همانا در تو نمونه‌ها و شباهت‌هایی از عیسی بن مریم موجود است، و اگر ترس این نبود که طوائفی از امت من دربارهٔ تو آنچه را نصاری دربارهٔ عیسی بن مریم گفتند (که او را خدا دانستند)، بگویند، همانا سخنی در فضیلت تو می‌گفتم که به هیچ دسته‌ای از مردم برنخوری (و برآنها نگذری) جز آنکه خاک زیرپایت را برای برکت بردارند» روضه، ج ۱، ص ۸۱ [ترجمهٔ رسولی، م.].

۶۹۰. برای نمونه، ازمیان شاگردان امام سوم: فرات بن احنف عبدی (طوسی، رجال، ص ۹۹)؛ از شاگردان امام هفتم: محمد بن سلیمان بصری دیلمی (همچنین شاگرد امام هشتم، همان، ص ۳۵۹)، محمد بن بشر (ص ۳۶۱)؛ از شاگردان امام هشتم: سعد بن اخت صفوان بن یحیی (ص ۳۷۷)، طاهربن حاتم (ص ۳۷۹)، عمربن فرات کاتب بغدادی (ص ۳۸۳)، محمد بن جمهور اُمّی(ص ۳۸۷)، محمد بن فضیل ازدی سیرفی (که شاگرد امام ششم و هفتم هم بود، ص ۳۸۹)، محمد بن صدقه بصری (ص ۳۹۱)؛ ازمیان شاگردان امام نهم: حسن بن علی بن ابی‌عثمان (همچنین شاگرد امام دهم (ص ۴۰۰)؛ ازمیان شاگردان امام دهم: احمد بن هلال بغدادی (همچنین از شاگردان امام یازدهم، (ص ۴۱۱)؛ حسین بن عبیدالله قمی (ص ۴۱۳)، حسن بن محمد بن بابای قمی (همچنین شاگرد امام یازدهم، (ص ۴۱۴)، علی بن یحیی دهقان (ص ۴۱۸)، اُروه نخّاص دهقان (ص ۴۲۰)، فارس بن حاتم قزوینی (ص ۴۲۰)، قاسم شعرانی یقطینی (ص ۴۲۱)، محمد بن عبدالله بن مهران کرخی (که از شاگردان امام نهم هم بود، (ص ۴۲۳)، ابوعبدالله مغازی (ص ۴۲۶)؛ ازمیان شاگردان امام یازدهم: محمد بن موسی شُریعی (ص ۴۳۶)، محمد بن حسن بصری (همچنین شاگرد امام نهم و دهم، ص ۴۳۶). باید متذکر شد که مطابق فهرست طوسی، بیشترین تعداد شاگردان «افراطی/ غلات» درمیان اطرافیان امام دهم علی نقی و سپس درمیان شاگردان امام هشتم، علی بن موسی‌الرضا یافت می‌شوند. بنابراین، این فقط محیط اطراف امام پنجم و ششم نبود که غلات را می‌پروراند و جای می‌داد آن‌گونه که فرقه‌نگاران ما را بر این باورمی‌دارند. هاجسن (درمقالهٔ غلات، دایرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم) با پیچاندن توجیه‌ناپذیر شرایط/ وضعیت و برخلاف متون، می‌گوید که امامان تحت تأثیر افکار «غلات» قرار می‌گرفتند؛ با این حساب او شاگردان را به جای معلمان و معلمان را به جای شاگردان می‌انگارد. طبق نظر او، برخلاف گزارش مجموعه‌های امامی و آثار فرقه‌نگاران، نظریه‌هایی مانند رجعت، عصمت، یا وصیت روحانی ایده‌هایی بودند که اولین بار توسط غُلات به زبان آورده شدند.

۶۹۱. «إِنّی لَأُحَدِّثُ الرَّجُلَ الْحَدِيثَ فَيَنْطَلِقُ فَيُحَدِّثُ بِهِ عَنِّی كَمَا سَمِعَهُ فَأَسْتَحِلُّ بِهِ لَعْنَهُ وَ الْبَرَاءَةَ مِنْهُ». نعمانی، الغیبة، باب اول، ش ۷، ص ۵۷ [ترجمهٔ غفاری، ص ۵۵، م.].

۶۹۲. پژوهش‌هایی هستند که اطلاعات بسیار ارزشمندی را در این زمینه ارائه می‌کنند، اگرچه با توجه به اطلاعات کیهان‌زادی، غیبی و سحری که ما اینک دربارهٔ امامیه نخستین داریم، نیاز به بازنگری و تکمیل دارند؛ برای نمونه باید پژوهش‌های زیر را نام برد:

E. Blochet, "Etudes sur le gnosticisme musulman"; E. Blochet, "Etudes sur l'ésotérisme musulman"; T. Andrae, *Die Person Muhammeds*; L. Massignon, "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam";

کامل مصطفی الشیبی، الفکر الشیعی؛ الشیبی، الصلة بین التصوف و التشیع؛ عبدالله سلوم السمرائی، الغلو و الفرق الغالیه فی الحضارة الاسلامیه، بغداد ۱۳۹۲/ ۱۹۷۲؛

J. B. Taylor, "Ja'far al-Sâdiq, spiritual forebear of the sûfis"; S. H. Nasr, "Le shî'isme et le soufisme: Leurs relations principielles et historiques"; Y. Marquet, "Le Chiisme au IXe siècle à travers l'Histoire de Ya'qûbî"; Y. Marquet, "Saéens et Ikhwân al-Safâ"; H. Halm, *Die islamische Gnosis*;

و البته پژوهش‌های امامی در آثار هانری کُربن. یادداشت‌های پیوست.

ضمیمه

برخی پیامدهای غیبت: مذهب فردی و مذهب جمعی

امام در زندگی مذهبی تشیع حضوری فراگیر دارد. با توجه به نقش عمدهٔ این حضور، بدیهی است که چرا پس از آغاز غیبت کبری در زندگی مذهبی امامیه چنین تغییرات قابل توجهی به وجود آمد. هنگام بررسی تحول عقاید امامی ناگزیر این سؤال به ذهن می‌رسد: پس از غیبت، آیا حیات مذهبی شیعه از همهٔ ویژگی‌های جمعی، از آداب و سنن جمعی، از همهٔ کاربردهای اجتماعی محروم گردید؟ این سؤال در نگاه نخست تحریک‌آمیز جلوه می‌کند، با وجود این به نظر می‌رسد که بخشی از پاسخ را می‌توان در برخی از «ویژگی‌های متمایز» عقیده یافت. اگرچه اثر حاضر، بررسی امامیهٔ نخستین است، مناسب است که در این مقطع تحول تاریخی عقاید را مرور کنیم تا نظری افکنیم بر نفوذی که این تحول بر آموزه‌های اساسی امامیه داشته است. چنین مروری از یک‌سو به درک بهتر سرنوشت تاریخی امامیه کمک می‌کند و از سوی دیگر به ارزیابی رابطه‌ای که مؤمن وفادار باید با امام در دوران غیبت داشته باشد.[۶۹۳] اول به مورد فقه امامی می‌نگریم، زیرا که این حوزه به زندگی مذهبی روزمرّه ارتباط نزدیک دارد. این فقه است که عملی‌ترین جنبه‌های باور (دُگم) را تدوین و تنظیم می‌کند و به نظر می‌رسد حوزه‌ای بود که سریعاً تحت تأثیر مسائل ناشی از غیبت قرار گرفت. فقه امامی به عنوان حوزه‌ای مستقل در دوران امامت امام محمد باقر و به خصوص در دوران امام جعفر صادق، شکل گرفت، اگرچه روش نظام‌مند آن تا بعدها مشخص نشده بود.[۶۹۴]

برای مدت طولانی اصول فقه فقط شامل قرآن و حدیث بود و حدیث متشکل بود از احادیث پیامبر و امامان. احادیث امامان می‌توانست احادیث پیامبر را نسخ کند. همان‌گونه که دیدیم امامان از استفادهٔ قیاس و رأی در امور مذهب شدیداً انتقاد می‌کردند.[۶۹۵] و دیدیم که در سنت «باطنی ـ فراعقلانی» نخستین، عقل نه فقط به معنی قوهٔ منطقی تمیز و تشخیص بود که اشاره به نیرویی کیهانی هم بود، مانند امام خلقت، که به صورت نیروی ماورای طبیعی در شخص فعلیت می‌یافت و به عنوان امام فردی هر مؤمنی محسوب می‌شد.[۶۹۶] حتی در میان نخستین متکلمان بزرگ «اصولی» مانند شیخ مفید (م. ۴۱۳/ ۱۰۲۲) و شاگردش مرتضی (م. ۴۳۶/ ۱۰۴۴)، قرآن و حدیث تنها منابع فقه محسوب می‌شدند. اجتهاد (توسط مجتهد یا متکلم) که در امامیهٔ متأخر از اهمیت زیادی برخوردار شد، به عنوان نوع پوشیده‌ای از قیاس که امامان از آن انتقاد می‌کردند، رد می‌شد.[۶۹۶ب] اجماع فقها، آن‌گونه که توسط این دو نویسنده توصیف شده است، به شکل کاملاً شیعی آمده است: اجماع ارزشی ندارد مگر ارادهٔ امام را شامل باشد، اراده‌ای که باید از طریق سخنان امامان نشان داده شده باشد. پس اعتبار اجتهاد با اعتبار حدیث محو می‌شد.[۶۹۷]

همین نظر در مورد اجتهاد و اجماع در آثار ابوجعفر طوسی (م. ۴۶۰/ ۱۰۶۷) نیز دیده می‌شود. اما در مورد او نخستین آثار نفوذ معتزله را می‌توان دید: عقل، تعریف نخستین خود را از دست می‌دهد و به قوهٔ استدلال دیالکتیک نزدیک می‌شود.[۶۹۸] به نظر می‌رسد که چند قرن بعد تر علامه حلی (م. ۷۲۶/ ۱۳۲۵) اولین دانشمند بزرگ امامی بود که اجتهاد و سپس عقل را (در پذیرش آن به عنوان استدلال دیالکتیکی) به عنوان اصول روش‌شناختی فقه رده‌بندی نمود تا همراه با قرآن و حدیث استفاده شوند.[۶۹۹] پس در مراحل نخستین، منابع فقه امامی عملاً محدود بود به قرآن و حدیث.[۷۰۰] همچنان‌که خواهیم دید، تقریباً تا حدود قرن دهم/ شانزدهم است که اجتهاد و عقل عملاً جزو منابع فقه محسوب شدند و اینکه متکلمان قدرت سیاسی و اجتماعی قابل توجهی کسب می‌کنند.

تا آنجا که به فروع مربوط می‌شود، معاملات در فقه امامی با چند استثنا کاملاً با

آنچه در فقه مذاهب اهل سنت آمده است، شبیه‌اند.[۷۰۱] وقتی که به حوزه‌های عبادات و احکام می‌رسیم مشکلات پیچیده‌تر می‌شوند؛ در اینجا، حتی در امامیه هم، عالمان مدت‌ها برخی نکته‌ها را مورد بحث قرار داده‌اند. با عبادات شروع کنیم که شامل نماز (هم فردی و هم جماعت)، روزه، زکات، حج، جهاد (به معنی جنگ در راه خدا) و امر به معروف و نهی از منکر می‌شود. آنچه از نوشته‌های آقابزرگ تهرانی در کتاب ذریعه، دایرةالمعارف بزرگ آثار شیعی، برمی‌آید بحث‌های شدیدی دربارهٔ اجرای دو فریضه یعنی نماز جماعت و جهاد صورت گرفته است. در اصل آنچه مشخصهٔ این دو است نیاز آنها به «پیشوا» یا راهبر است تا درست اجرا شوند. می‌دانیم که در امامیه این پیشوا فقط می‌تواند خود امام باشد یا شخصی منصوب او. برابر نخستین مجموعه‌های [احادیث] امامان، اجرای نماز جماعت عیدین (عید قربان و عید فطر) در غیاب امام و یا نمایندهٔ او ممکن نیست.[۷۰۲] از سوی دیگر، از آنجا که امام جمعهٔ شیعه توسط امام منصوب می‌شدند در زمانی که امامان غایب است، به نظر می‌رسد که، نماز جمعه را نمی‌توان برگزار نمود، یا لااقل تا ظهور مهدی(عج) و انتصاب امام جمعه‌ای جدید متوقف‌الاجرا می‌شد. این وضعیت تا پیش از دوران صفویان ادامه داشت. در آغاز سلسلهٔ پادشاهان صفوی (در حدود ۹۲۷/ ۱۵۲۰ تا ۱۰۰۹/ ۱۶۰۰) نزدیک به یکصد جلد کتاب و رساله برای توجیه شرعی جایگاه نمازجمعه نوشته شد.[۷۰۳] تألیف این کتاب‌ها با سیاست دینی صفویه ارتباط داشت مشخصاً در تلاش برای تشکیل قطب اسلامی دیگری در برابر امپراتوری عثمانی از یک‌سو و ایدئولوژی کردن امامیه از سوی دیگر. به این نکته بازمی‌گردیم.

درمورد جهاد هم با همین پدیده روبرو هستیم. با ورود صفویان چند اثر جدلی برای اثبات شرعی بودن یا غیر شرعی بودن جهاد در غیبت امام تألیف گردید.[۷۰۴] سرانجام از طریق مصالحه به راه حلی رسیدند و فقها و متکلمان بین دو نوع جهاد تفاوت قائل شدند: جهاد تهاجمی را در دوران غیبت امام متوقف اعلام کردند و جهاد دفاعی را در صورت حملهٔ بیگانگان از بیرون می‌توان واجب شمرد. بحث‌های جدلی و فقهی-کلامی در دوران صفوی و دوره‌های بعد از صفوی نشان می‌دهد که تا این اواخر این سؤال هنوز مطرح بوده است.

ازمیان احکام، حکومت/ قضا و حدود موضوع این بحث بودند. نیاز به عدالت و قانون وعلوم دینی قاضی ورای سؤال بود. اما سؤالی که باقی می‌ماند این بود که آیا قاضی باید ازعالمان دینی باشد یا نه. این مسأله درمنابع بعدی مطرح گردیده ــ باز هم درآغاز دوران صفوی و تشکیل طبقهٔ عالمان دینی امامی. در واقع درمیان امامیان نخستین، قضات شرع مستقیماً توسط امامان منصوب می‌شدند؛ برخی ازسخنان امامان دربارهٔ سختی قضاوتِ عادلانه[۷۰۵] به نظرمی‌رسد که فقیهان را نگران کرد که آیا درغیاب امام، یک قاضی دینی، که بیشتراحتمال خطای قضاوت دارد ازآنجا که او منصوب امام معصوم نیست، می‌تواند ازعهدهٔ این مسؤولیت برآید بدون اینکه هم قانون و هم دین را به خطر اندازد؟ تعداد کتاب‌هایی که اززمان صفویه به بعد در مخالفت با این بحث نوشته شدند، ما را برآن می‌دارد که فکر کنیم این بحث عملاً توسط امامیان درزمان‌های نخستین مورد استفاده بوده است.[۷۰۶] فقه شیعی حدود را به دو گروه تقسیم می‌کند:[۷۰۷] اول، آن دسته حدودی که قرآن آنها را تعیین می‌کند و اجرای آنها با عبارت «حق الله» مشخص شده است؛گروه بعد حدودی است که به گناهانی مربوط می‌شود که در قرآن پیش‌بینی نشده است و اجرای آنها را «حق‌الناس» می‌گویند. ازآنجا که امام تنها شخصی است که می‌تواند احکام قرآنی را درموارد خاص درست جاری کند، اجرای «حق الله» فقط توسط امام می‌تواند اجرا شود یا توسط فردی که مشخصاً او تعیین نموده باشد. حق‌الناس ازسوی دیگر، می‌تواند توسط فردی که فضیلت و معرفت دینی او را همگان به رسمیت بشناسند، اجرا شود.

بخش آخر رسالة الغیبه نوشتهٔ مرتضی این موقعیت مبهم و سخت را که ما بررسی می‌کنیم، به خوبی تلخیص و تشریح می‌کند.[۷۰۸] زبان با آب و تاب متن [انگلیسی] از ترجمهٔ عبدالعزیز ساشادینا است:

«اجرای حدود درزمان غیبت روشن است. بدین‌گونه که اگر قرارباشد حد بر شخصی جاری شود، اگرامام ظهور کند و شخص هنوززنده باشد و اگربا نسبت دادن و اعتراف به ارتکاب بروی ثابت گردد، امام حد را براو جاری می‌کند. اما اگر دراثرمرگ او حد اجرا نشده باشد،گناه برآن کسانی است که باعث ترس امام شده و او را مجبور به غیبت

کردند. شریعت در اجرای حدود نسخ نمی‌شود زیرا نسخ شریعت زمانی است که اجرای حد ممکن است و وقتی موانعی که از اجرای حد جلوگیری می‌کردند رفع شده باشند. اما تحت شرایطی که ما ذکر کردیم، شریعت نسخ نمی‌شود...».[۷۰۹]

این قطعهٔ کوتاه به نظر می‌رسد که این مفهوم در امامیهٔ نخستین را که به کاربرد اجتماعی فقه مربوط می‌شود، تلخیص می‌کند: تا وقتی که امام در غیبت باقی می‌ماند، غیرممکن است که فقه به درستی در سطح جمعی عمل کند. غیر از امام کسی نیست که پس از ظهور، بتواند تمام احکام مربوط به زندگی دینی جمعی را اجرا کند. امامیان نمی‌توانسته‌اند از عواقب ناگزیر غیبت کامل غافل باشند: بدون تعیین امام، هیچ نمایندهٔ برگزیده‌ای را نمی‌توان نام برد. بدون نماینده، «پیشوا» یا «راهبری» برای نماز جماعت وجود ندارد و بنابراین «متوقف‌الاجرا» می‌شود. در مجموعه‌های نخستین [احادیث] امامان هیچ راه حلی برای چنین شرایطی پیش‌بینی نشده است. آخرین نامهٔ امام دوازدهم کار را دشوارتر کرد: نه تنها «نماینده‌ای» وجود نخواهد داشت که هرکه ادعای نمایندگی کند، دروغگو است. در برابر این اطلاعات، می‌توان پرسید، و در اینجا به سؤال اصلی خودمان برمی‌گردیم، آیا غیبت کامل امام(ع)، پایان جنبهٔ جمعی عقیدهٔ امامی را رقم نزد و اینکه این عقیده از آن زمان به بعد، «مذهبی» از نوع کاملاً درونی [باطنی]، شخصی (فردی) و رازآشنایی نشد؟

غیر از اطلاعاتی که قبلاً بررسی شد، سخنانی از امامان دربارهٔ غیبت هستند که به نظر می‌رسد نظر ما را تأیید می‌کنند. امام چهارم علی زین‌العابدین در خصوص اینکه امامت در نسل حسین(ع) می‌ماند و اینکه قائم دارای دو غیبت است، فرمود: «امامت تا روز قیامت در نسل حسین بن علیّ بن ابی‌طالب علیهم‌السّلام است، و برای قائم ما دو غیبت است که یکی از دیگری طولانی‌تر است، امّا غیبت اوّل شش یوم یا شش ماه یا شش سال به طول می‌انجامد و امّا غیبت دیگر طولانی می‌شود تا به غایتی که بیشتر معتقدین به آن امام از این امر بازگردند و بر آن ثابت نمانند مگر کسی که یقینش قوی و معرفتش درست باشد و در دلش حرجی از آنچه حکم می‌کنیم نبوده و تسلیم ما اهل بیت باشد».[۷۱۰] پس شرایط لازم برای مؤمن وفادار حقیقی در دوران غیبت

کبری دوستی و محبت به امامان (ولایت)، یقین مطلق دربارهٔ آموزه‌های امامان و معرفت که در واژگان فنی امامان به معنی معرفت رازآشنایی عقیده است. این شرایط فقط به معنویتی دینی، درونی (باطنی) و فردی اشاره دارند. دو حدیث امام جعفر صادق(ع) به نظر می‌رسد که دلالت بر این دارند که چنین مؤمنی حتی در دوران غیبت کبری نیز با امام غایب در تماس خواهد ماند: «حضرت قائم را دو غیبت است: یکی از آن دو کوتاه و دیگری طولانی، در [غیبت] نخستین، کسی محلّ او را [در آن] نمی‌داند مگر خواصّ شیعهٔ او و در غیبت دیگر هیچ‌کس از محلّ او [در آن] آگاه نیست جز دوستان خدمتگزار خاصّ آن حضرت که بر دین او هستند».[۷۱۱]

بازهم از امام جعفر صادق(ع) روایت است که فرمود: «همانا صاحب این امر دارای دو غیبت است یکی از آن دو چندان به درازا می‌کشد که پاره‌ای از مردم بگویند: مرده است، و بعضی گویند: کشته شده، و عدّه‌ای از ایشان می‌گویند: او رفته است، و از اصحابش جز افراد اندکی کسی بر امر او باقی نمی‌ماند و از جایگاهش هیچ‌کس از دوست و بیگانه آگاهی نمی‌یابد مگر همان خدمتگزاری که به کارهای او می‌رسد».[۷۱۲]

این سخن دیگر امامان را نباید فراموش کنیم که مرتب توسط ایشان تکرار شده است: «تعالیم ما (امرما) دشوار و سخت دشوار است و غیر از نبی مرسل و ملک مقرب و مؤمنی که خداوند دلش را از برایِ ایمان آزموده، کسی را تاب آن نیست».[۷۱۳]

به نظر ما، در عبارت «امتحان قلب» اشاره‌ای با تکنیک‌های عرفانی رؤیت بالقلب است که عارف از طریق آن نور امام را در دل خود کشف می‌کند و با این ترتیب علم باطنی و نیروهای معجزه‌گر را حاصل می‌کند. آیا این برابراین است که بگوییم «رؤیت بالقلب» همراه با «یقین» و «علم» یا معرفت؟ آیا چنین رؤیتی همراه آن چیزی است که مؤمن وفادار را دوست صمیمی (جزو خواص شیعهٔ) امام می‌سازد؟ آیا این همان چیزی است که به مؤمن (خاص شیعه) اجازه می‌دهد محل امام [غایب] خود را بداند؟ به هر حال این همان چیزی است که عارفان شیعی همواره ادعا کرده‌اند.[۷۱۴] فقط تعداد اندکی «محل امام غایب» را می‌دانند یا به عبارت دیگر فقط تعداد اندکی با او در تماس خواهند بود. اما همین تعداد اندک قادر هستند که این امتیاز خود را از

چشم جهان پنهان کنند تا شرایطی را که امام غایب در نامهٔ خود عنوان کرده رعایت شود. این مردان همان‌هایی هستند که منابع متأخر، آنها را «رجال غیب» می‌خوانند و وجود آنها برای بشریت ناگزیر است زیرا آنان هستند که تا ظهور امام غایب(ع) به انتقال علوم الاهی ادامه می‌دهند.[۷۱۵] اما از زمان غیبت کبری اوضاع خیلی سریع متحول شد. شرایط جماعت دوازده‌امامی قابل دفاع نبود. زندگی در محیط اجتماعی و ایدئولوژیکی متخاصم، محروم از حضور فیزیکی رهبر فرهمند خود، صاحب مجموعه‌ای از اعتقادات که بدعت‌گزارانه و غیرعقلانی به نظر می‌آمد، در زمانی که راست‌کیشی و عقل‌گرایی ثابت‌قدم بودند، امامیه برای بقا به عنوان یک جامعهٔ دینی، مجبور به پذیرفتن راه حل مصالحه‌ای گردید. همه چیز با لغزش معنی واژهٔ عقل که از زمان شیخ مفید به قوهٔ استدلال منطقی اشاره داشت شروع شد. از آن زمان به بعد، احادیثی که خیلی «فرا عقلانی» بودند بی‌صدا فروگذاشته شدند و ذکری از آنها نرفت و حتی مظنون هم محسوب می‌شدند.[۷۱۶] بدین ترتیب در، برای اجتهاد (تعبیر شخصی متکلم در مورد امور دینی) باز شد که به فقیه ـ متکلم قدرت اجتماعی و سیاسی فراوانی بخشید. با این حال، فرایند متبلور شدن چند قرن به طول انجامید.[۷۱۶ب]

همان‌گونه که دیدیم، احترام به مقرراتی که امامان وضع کردند در مسیر کاربرد عقاید در امورات جمعی دست و پاگیر می‌شد. بزرگترین نقطهٔ عطف، روی کار آمدن صفویان در ایران بود. تکامل فقه امامی و قرار دادن ترتیبی منابع مستقیماً هم‌زمان بود با این تغییر سیاسی فرهنگی که عقاید امامی را در آغاز قرن دهم/ شانزدهم به مذهب رسمی کشور تغییر داد. پیش از صفویان، اینکه در میان امامیان، دولتی مشروعیت خود را بر مبنای پایبندی به عقیده‌ای بگذارد، به نظر نمی‌رسد و این موضوع اصلاً مسأله‌ای نبوده است. دولت‌های شیعی یا طرفدار شیعی مانند آل‌بویه (۳۳۴ تا ۴۴۷/ ۹۴۵ تا ۱۰۵۵) و ایلخانیان (از قرن ششم تا قرن هشتم/ دوازدهم تا چهاردهم) به نظر می‌رسد که هیچ‌گاه مجبور نبودند مشروعیت خود را با اقرار به ایمان توجیه کنند. غیر قابل انکار است که چنین رفتاری دلایل سیاسی خود را داشت، اما می‌توان پنداشت که این دولت‌ها براساس عقاید بنیادی شیعه، بنا نهاده شده بودند که مطابق آن هر حکومتی

پیش از ظهور امام غایب(عج) غاصب محسوب می‌شد و یا براساس برخی احادیث امامان که تصور حکومت و ریاست، شدیداً مورد نکوهش قرار دارد.[۷۱۷]

وقتی که در سال ۹۰۷/ ۱۵۰۱ صفویان قدرت را به دست گرفتند، اوضاع اساساً تغییر کرد. شاه اسماعیل، بنیان‌گذار سلسلهٔ صفوی، خود را مرشد کامل و «نمایندهٔ» امام غایب خواند و پیروانش او را به عنوان کسی که امامان در او حلول کرده‌اند، می‌دانستند. برای ایجاد قطب سیاسی و دینی دیگری در برابر سلطان ـ خلیفه‌های عثمانی، شاه اسماعیل عقاید خود را به شدت تحمیل می‌نمود و سرانجام شیعهٔ دوازده‌امامی را به عنوان مذهب رسمی کشور ایران اعلام نمود. مشروعیت دولت او از پایبندی به عقاید او نشأت می‌گرفت. دولت صفوی به یک نظام دینی نیاز داشت. در کنار فقها ـ متکلمان محلی، مقامات مذهبی از سوریه، بحرین و عراق عرب دعوت شدند تا جوشن ایدئولوژیکی واقعی برای حمایت از مفهوم تشیع صفوی به وجود آورند. یک ساختار کامل مذهبی، برای اجتناب از به کاربردن عبارت «کلیسای رسمی»، تحت کنترل دولت تشکیل گردید. این نظام دینی هم‌زمان، گروهی از فقهای مستقل را رو در روی قدرت‌های موجود قرار داد.[۷۱۸] از بین رفتن فرهمندی حاکمان، شکست سیاست دینی مملکت و بحران‌های اقتصادی جدی، شرایط مردد و نامطمئنی را به وجود آورد که استفاده‌کنندگان آن فقهای مستقل بودند.[۷۱۹] به استثنای چند مورد مقاومت سخت از سوی حاکمان، می‌توان گفت که از زمان حکومت شاه طهماسب اول (۹۳۱ تا ۹۴۸/ ۱۵۲۴ تا ۱۵۷۶)، قدرت عملاً به دست عالمان دینی افتاد.[۷۲۰] مکتب عالمان «اصولی» که افکار شیخ مفید و علامه حلی را پی می‌گرفتند در این زمان بازسازی شد و جایگزین مکتب قدیمی «اخباری» گردید اگرچه نه بدون خشونت؛ بدین ترتیب اجتهاد، که با روش‌های استنباط اجتهادی شخصی عالمان حمایت می‌شد، رسماً و عملاً یکی از پایگاه‌های روش‌شناختی فقه امامی گردید.[۷۲۱]

اجتهاد، قدرت سیاسی و مذهبی قابل توجهی را برای عالِمی که از آن استفاده می‌کرد (مجتهد) به ارمغان آورد. تودهٔ مؤمنان که قادر به رسیدن به سطح اجتهاد نبودند، باید به تقلید، یعنی پیروی بادقت از مجتهد و دستورات او، اکتفا می‌کردند.

مجتهد به مقام «نایب عام» امام غایب ارتقا یافت و چهار نایب دوران غیبت صغری از این به بعد «نایب خاص» امام خوانده می‌شدند.[۷۲۲] فقه که گرایش اصولی داشت، به آسانی موضوع غالب مطالعات اسلامی شد و سایرعلوم را تقریباً به طور کامل تحت‌الشعاع خود قرار داد. جست‌وجو برای مذهب فردی باطنی (درونی‌شده)، تلاش معنوی از طریق استحکام ولایت، علم و یقین به امید برقراری ارتباط با امام غایب کارگروه‌های به حاشیه رانده شده بود که اغلب مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند. جاه‌طلبی‌های سیاسی و قدرت، که امامان آن را نابودکنندهٔ «دین حقیقی» خوانده بودند، از آن زمان به بعد به عنوان ضامن اجرای عادلانهٔ دین معرفی شدند. سیستم مذهبی که توسط صفویان طراحی شد در به وجود آوردن یک «فرایند جایگزینی» موفق شد؛ [اقتدار] فقیه ـ متکلم، جای [اقتدار] امام را گرفت؛[۷۲۳] اصول فقه جایگزین تعلیمات امامان شد؛ ولایت، محبت/ تسلیم/ وفاداری که تمام مؤمنان مدیون معلم رازآشنای خود هستند به تقلید از فقیه قدرتمند تبدیل گشت؛ عشق و دوستی به امامان به آیینی ناخوش‌آیند و دردناک تبدیل گردید که تظاهرات خشونت‌بار گروهی [علیه] آن توسط مقامات دینی تأیید و شاید هم تشویق می‌شد؛ یک مقام رسمی سازمانی دینی، جایگزین «رجال غیب» امام منتظر گشت. این فرایند در یک جهت مشخصی اتفاق افتاد: هدف آن این بود که امامیه را به عرصهٔ سیاسی بکشاند و در سطح جمعی به کار گیرد و به عنوان یک ایدئولوژی متبلور نماید.[۷۲۴]

پی‌نوشت‌ها

۶۹۳. برخی از اطلاعاتی که در اینجا استفاده شده، برگرفته از و مکمل این مقالهٔ نگارنده است:
"Le shî'isme doctrinal et le fait politique," *Iran, une première république*.

۶۹۴. نخستین مجموعه‌های بزرگ نظام‌مند فقه شیعی عبارتند از فروع من الکافی کلینی، و من لایحضره الفقیه ابن‌بابویه؛ چاپ‌های متعددی از هر دو اثر ارائه شده است. دربارهٔ این موضوع نک. هاشم معروف الحسنی، المبادی العامة للفقة الجعفری؛
H. Löschner, *Die dogmatischen Grundlagen des schi'itischen Rechts*; H. Modarressi Tabâtabâ'î, *An Introduction to Shî'î Law*.

۶۹۵. مقایسه کنید با بخش ۱ـ۲.

۶۹۶. مقایسه کنید با بخش ۱ـ۱.

۶۹۶ب. کلمرد، «مجتهد»، دایرة‌المعارف اسلام، تصحیح دوم.

۶۹۷. مثلاً، مفید، اوائل المقالات، صص ۹۹ به بعد؛ مرتضی علم‌الهدی، الذریعه، صص ۲۷۰، ۶۰۵، ۶۲۳ به بعد.

۶۹۸. ابوجعفر طوسی، کتاب عدة الاصول، صص ۶۵ به بعد.

۶۹۹. علامه حلی، تهذیب الاصول، باب ۴.

۷۰۰. درمورد این دوره از فقه شیعی نک.
R. Brunschvig, "les *usûl al-fiqh* imâmites â leur stade ancien," *Le Shî'isme imâmite*, pp. 201–13.

۷۰۱. درمورد این نکته‌های انشعاب (ازدواج موقت، شرایط میراث، استنکاف) نک.
Y. Linant de Bellefonds, "Le droit imâmite," *Le shî'isme imâmite*, especially pp. 192–99.

۷۰۲. نک. ابن‌بابویه، کتاب الفقه، باب ۷۹، ص ۳۳۲؛ اشعری (م. ۳۲۴/ ۹۳۵) وجود این امر را برای امامیه تأکید می‌کند، نک. مقالات الاسلامیین، تصحیح عبدالحمید، ص ۱۳۰.

۷۰۳. آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۱۵، صص ۶۲ـ۸۲.

۷۰۴. آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۵، صص ۲۹۶ـ۹۸؛ درمورد این موضوع نک.
E. Kohlberg, "The Development of the Imâmi-Shi'î Doctrine of *jihâd*," *ZDMG*, 126, 1976.

درهمین راستا، رسالة الجهادیة اثر محمد کریم‌خان کرمانی (سومین مقتدای سلسلهٔ شیخیه، م. ۱۲۸۸/ ۱۸۷۰)، که در سال ۱۲۷۳ در زمان اشغال بندر بوشهر توسط نیروهای انگلیس نوشته شده است کاملاً روشنگر است. مؤلف از تمامی جهات به این مساله می‌نگرد (دست‌نوشتهٔ شمارهٔ ۲۵۳۴، مدرسهٔ سپهسالار، تهران). اشاره به اشعری نشان می‌دهد که برای

امامیهٔ نخستین، جهاد می‌توانست به دستور امام یا کسی که مشخصاً منصوب او بود صورت پذیرد؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۲۹.

۷۰۵. امام جعفر فرمود: «اتَّقُوا الْحُكومَة فَإِنَّ الْحُكومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ كَنَبِيٍّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ». من لا یحضره الفقیه، ج ۳، باب اول، ص ۷، ش ۳۲۲۲. «زنهار، از داوری بین مردم بپرهیزید زیرا قضاوت فقط کار پیشوای عالم به حکم و عادل در میان مسلمین است مانند پیغمبر، یا وصیّ آن پیغمبر. [ترجمهٔ غفاری، علی‌اکبر و صدر بلاغی، محمدجواد، ج ۴، ص ۶ـ۷، ش ۳۲۲۲ م.] و امیرمؤمنان علیه‌السلام به شریح قاضی فرمود: يَا شُرَيحُ قَدْ جَلَسْتَ مَجْلِساً مَا جَلَسَهُ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيُّ نَبِيٍّ أَوْ شَقِيٌّ». (همان، ج ۳، ش ۳۲۲۳. «ای شریح در جایی نشسته‌ای که در آنجا به جز پیغمبری یا وصی پیغمبری ننشیند یا مردی بنشیند شقی و بدبخت ...»، همان، ص ۷. در بخشی از باب «ناپسندی هم‌نشینی با قاضیان در مجالس قضا»، امامان پیروان‌شان را از هم‌نشینی با قاضیان منع کرده‌اند زیرا قاضیان بیشتر مستعد مغضوبیت الاهی هستند.

۷۰۶. در مورد این جدل‌ها، نک. تهرانی، الذریعه، ج ۶، ص ۲۹۶، و ج ۱۷، صص ۱۳۶ـ۴۳.

۷۰۷. نک. مثلاً مفید، الاعلام، باب ۵، در مورد مجازات شرعی؛ فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، صص ۴۴۶ به بعد.

۷۰۸. سید مرتضی علم‌الهدی، رسالة الغیبة، در حاشیهٔ فرائض الاصول اثر ملا آخوند خراسانی، بی‌تا. از آنجا که نگارنده به متن اصلی دسترسی نداشته است، از ترجمهٔ انگلیسی عبدالعزیز ساشادینا استفاده شده است که دارای عنوان زیر است:

"A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imâmite Imam," *SI*, vol. 68, 1978, pp. 109–24.

این متن از صفحهٔ ۱۲۴ است.

۷۰۹. برای تاریخ مختصر بحث دربارهٔ این موضوع نک.

W. Madelung, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam," in *Religious Schools*, part 10, pp. 163–73.

بحث و جدل‌های همسانی دربارهٔ وظایف جمعی، یعنی خراج و زکات هم برگزار می‌گردید؛ دربارهٔ این موضوع نیز نک.

Madelung, "Shiite Discussions on the Legality of the *kharâj*," *Religious Schools*, part 1, pp. 193–202; N. Calder, "Zakât in Imami Shi'i Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth century A. D.," *BSOAS*, num. 44, vol. 3, 1981; N. Calder, "Khums in Imami Shi'i Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century A. D.," *BSOAS*, num. 45, vol. 1, 1982;

برای مروری کلی برشرایط «سقوط» تعهدات (وظایف شرعی) با پیامدهای جمعی از جمله امر به معروف و نهی ازمنکر برای صاحبان قدرت، مفهومی که از اوایل دورهٔ آل‌بویه مورد بسط و شرح قرار گرفت، نک.

N. Calder, *The Structure of Authority in Imami Jurisprudence*, doctoral thesis, London, 1979, ch. 3; S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*..., Chicago-London, 1984, pp. 61f.; E. Kohlberg, "The Development of the Imami Shi'i Doctrine *of Jihâd*," pp. 67–68.

۷۱۰. وَ أَمَّا الأُخرَى فَيَطُولُ أَمَدُهَا حَتَّى يَرْجِعَ عَنْ هَذَا الأَمْرِ أَكثَرُ مَنْ يَقُولُ بِهِ فَلَا يَثْبُتُ عَلَيْهِ إِلَّا مَنْ قَوى [این واژه را می‌توان به صورت مجهول خواند، قُوی] قِينُهُ وَ صَحَّتْ [مجهول: صُحت] مَعْرِفَتُهُ وَ لَمْ يَجِدْ فِي نَفْسِهِ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْنَا وَ سَلَّمَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ. ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۳۱، صص ۳۲۳–۳۴، ش ۸ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۱، ص ۵۹۳، ش ۷ م.].

۷۱۱. لِلْقَائِمِ غَيْبَتَانِ إِحْدَاهُمَا قَصِيرَة وَ الأُخْرَى طَوِيلَة الْغَيْبَة الأُولَى لَا يَعْلَمُ بِمَكانِهِ فِيهَا إِلَّا خَاصَّة شِيعَتِهِ وَ الأُخْرَى لَا يَعْلَمُ بِمَكانِهِ فِيهَا إِلَّا خَاصَّة مَوَالِيهِ فِي دِينِه، نعمانی، الغیبة، ص ۱۷۰، ش ۲ [ترجمهٔ غفاری، صص ۲۴۴–۴۵ م.]. برای حضرت قائم علیه‌السلام دو غیبت است: یکی کوتاه و دیگری دراز، در غیبت اول جز شیعیان مخصوص از جای آن حضرت خبر ندارند، و در غیبت دیگر جز دوستان مخصوصش از جای او خبر ندارند. اصول الکافی [ترجمهٔ مصطفوی]، ج ۲، صص: ۱۴۱–۱۴۲. در روایت کلینی عبارت (فِی دِينِه،) «که بر دین او هستند» در آخر جمله وجود ندارد. دوستان مخصوص (برگزیدگان) در تشیع بی‌تردید نایبان امام مهدی در دوران غیبت صغری هستند. در این دوران تنها آنها از این امتیاز ویژه برخوردار بودند و محل امام غایب را می‌دانستند. «دوستان خدمتگزار خاصّ آن حضرت که بر دین او هستند» مؤمنان رازآشنای مخصوص‌اند که قادر هستند در دوران غیبت کبری با امام غایب در تماس باشند. تمایز میان دو نوع برگزیده قابل توجه است؛ گروه اول «خواص شیعه» کسانی‌اند که با اقرار شیعه هستند، نکته‌ای که در مورد گروه دوم وجود ندارد.

۷۱۲. «إِنَّ لِصَاحِبِ هَذَا الأَمْرِ غَيْبَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا تَطُولُ حَتَّى يَقُولَ بَعْضُهُمْ مَاتَ وَ بَعْضُهُمْ يَقُولُ قُتِلَ وَ بَعْضُهُمْ يَقُولُ ذَهَبَ فَلَا يَبْقَى عَلَى أَمْرِهِ مِنْ أَصْحَابِهِ إِلَّا نَفَرٌ يَسِيرٌ لَا يَطَّلِعُ عَلَى مَوْضِعِهِ أَحَدٌ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا غَيْرِهِ إِلَّا الْمَوْلَى الَّذِي يَلِي أَمْرَهُ». نعمانی، الغیبة، صص ۲۵۰–۵۱ [ترجمهٔ غفاری، صص ۲۴۵–۴۶ م.]. تمایز غیرمعمولی میان «ولی» (که ما آن را دوست ترجمه کرده‌ایم) و «مولی» دوست نزدیک و صمیمی وجود دارد؛ هر دو واژه که معمولاً برای پیروان امام به کار می‌رود، اشاره به «شاگردان نزدیک امام» دارد. در اینجا بی‌تردید سلسله مراتبی میان

مؤمنان ایجاد شده است. به یاد داشته باشیم که «مولی» نیز به معنی «پیشوا» و «سرور» می‌باشد (نک. کاربرد واژهٔ «موالی»، جمع کلمهٔ مولی، که در سخنان امام در پی‌نوشت پیشین ذکر شد).

۷۱۳. حدیث چندین امام: «حَدِیثُنَا (در برخی، امرنا) صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا یُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرب أَوْ نَبِیٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِیمَان (در برخی، امرنا) صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ...» رک. پی‌نوشت ۲۸۳. در مورد امتحان قلب، رک. به بحث پیشین. در حدیثی مشخصاً آمده است که: «او [قائم] کسی است که از شیعیان و اولیائش غایب شود، غیبتی که برعقیده به امامت او باقی نماند مگر کسی که خداوند قلبش را به ایمان امتحان کرده است»، کمال الدین، ج ۱، باب ۲۳، ص ۲۵۳، ش ۳ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۱، ص ۴۷۵ م.]. در جایی دیگر، «دعا در هنگام غیبت»، می‌گوید «أَرِنَا نُورَهُ سَرْمَداً لَا ظُلْمَة فِیهِ وَ أَحْیِ بِهِ الْقُلُوب الْمَیْتَة»، «و نور سرمدی خویش [به نظر می‌رسد در ترجمه خطاست و باید نور سرمدی او، یعنی نور سرمدی امام باشد، نُورَهُ سَرْمَداً م.] را که ظلمتی در آن نیست به ما بنما و به واسطهٔ او قلوب مرده را زنده کن»، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۵، ص ۵۱۵، ش ۴۳ [ترجمهٔ پهلوان، ج ۲، ش ۴۴، ص ۲۹۳ م.]. در مورد فرضیهٔ دیدن امام با یا از طریق قلب (رؤیت بالقلب) نک. بخش دوم فصل ۳. شاید در اندیشیدن به چنین شاگردی که به منبع الهام رسیده است که امام جعفر صادق(ع) می‌فرمود: «انا لا نعد الفقیه منکم فقیها حتی یکون محدثا». فرمود: «ما فقیهی از شما فقها را فقیه نمی‌شماریم مگر آنکه محدث باشد»، کشی، رجال، ص ۹، یا امام رضا فرمود: «إِنِّي أُحِبُّ أَنْ یَکونَ الْمُؤْمِنُ مُحَدَّثاً»، ابن‌بابویه، معانی الاخبار، ص ۱۷۲. در هر دو مورد، واژهٔ محدث به عنوان مترادف مُفهَم به کار رفته است، کسی که از آسمان به او فهمانده می‌شود. (در مورد این دو واژه نک. بحث‌های پیشین.) بنابراین خوانش محدِّث (حدیث‌دان) ممکن نیست.

۷۱۴. چنین است مورد آنها که در ایران به نام امامیان اویسی خوانده می‌شوند، با آنها که امام به عنوان راهنمای روحانی ورای عالم محسوس محسوب می‌شود (این گروه را نباید با صوفیان طریقت اویسیه که اقطاب آنها از خاندان عنقا می‌باشند اشتباه گرفت)؛ این پدیده کاملاً سری است و معمولاً تا پس از مرگ عارف افشا نمی‌شود. نک. میرزا حسین نوری طبرسی، النجم الثاقب، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۹/ ۱۸۹۱؛ نورالدین مدرسی چهاردهی، سیری در تصوف، چاپ دوم، ۱۳۶۱ش، بخش اختصاص داده‌شده به اویسی، صص ۴۲۸ـ۳۲. هر امامی، نه تنها امام غایب(ع)، می‌تواند به عنوان معلم ماورای حسی بر عارف ظاهر شود.

۷۱۵. همان‌گونه که تصور می‌رود، این متون باطنی هستند که دربارهٔ رجال غیب (اصحاب نامرئی مهدی) جزئیاتی ارائه می‌کنند؛ نخست منابع باطنی و اسماعیلی هستند که همه یک سلسله

مراتب روحانی با تعداد افراد معین در هر سطحی را معرفی می‌کنند که با مرگ هر عضوی، رازآشنای جدیدی جایگزین او می‌شود؛ نک. کتاب هفت الشریف، منسوب به مفضّل بن عمر جعفی از شاگردان امام جعفر(ع)، تصحیح مصطفی غالب، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۰، باب ۳۷ (چاپ قدیمی‌تر ولی با دقت کمتری هم از این کتاب وجود دارد به کوشش عارف تامر، با عنوان، کتاب الهفت و الاظله، بیروت ۱۹۶۹)؛ هفت باب بابا سیدنا در

Two Early Ismaili Treatises, ed. W. Ivanow, Bombay, 1933, pp. 12f.

در میان شیعیان دوازده‌امامی، جالب‌ترین تحول را در شیخیه می‌توان یافت؛ برای نمونه، نک. محمد کریم‌خان کرمانی، طریق النجاة، صص ۱۰۵ به بعد و صص ۵۰۰ به بعد؛ محمد خان کرمانی، کتاب المبین، صص ۴۱۲ به بعد، به خصوص عبدالرضاخان ابراهیمی کرمانی، دوستی دوستان. رجال غیب بنابراین رسالتی دوگانه انجام می‌دهند؛ به افراد لایق کمک می‌کنند تا از طریق آموزه‌های امام معرفت کسب کنند و در عین حال هویت خود را به عنوان اصحاب امام از انظار عموم پنهان می‌کنند.

۷۱۶. برای تحول «اصولیّون» امامیهٔ نخستین و به حاشیه راندن سنت «باطنی ـ فرا عقلانی» اصلی، نک. بخش ۲ از فصل ۱.

۷۱۶ب. تحول نظریهٔ امامی اجتهاد، اساساً به خاطر فقها و دانشمندان «اصولی» مکتب حله است: ابوعبدالله محمّد بن منصور بن احمد بن ادریس العجلی الحلّی، معروف به ابن‌ادریس (م. ۵۹۶/ ۱۲۰۱)، محقق حلی (م. ۶۷۶/ ۱۲۷۷) و به‌خصوص علامه حلی (م. ۷۲۶/ ۱۳۲۵)؛ رک:

N. Calder, "Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shi'i Theory of *ijtihâd*," *SI*, vol. 70, 1989.

۷۱۷. در مورد این احادیث، بنگرید به متونی که در پانوشت‌های ۳۲۸ تا ۳۳۴ ذکر شده است؛ برای مروری کوتاه بر «غیرسیاسی بودن» بودن امامان رک. بخش اول، فصل ۳ (۳ـ۱). به طور گذرا دربارهٔ سه گروه و سه نوع برخورد امامیه با قدرت (صاحبان قدرت؟) که توسط ریچارد .Y Richard (*Le Shî'isme en Iran*, pp. 25–29) مطرح گردیده: فرا سیاسی بودن، حکومت توسط فقها، و اشتراک (collectivization) امامیه. این تقسیم‌بندی به نظر می‌رسد که تا حدی واقعیت تاریخی داشته باشد، اما باید گفت که دو گروه بعدی نسبتاً جدیدند و از نقطه نظر اعتقادی ربطی به امامیه ندارند.

۷۱۸. مثلاً نک.

J. A. Bill, *The Politics of Iran*, Columbus, 1972, pp. 21f.

۷۱۹. مقایسه کنید با

J. Aubin, "La politique religieuse des Safavides," in *Le Shî'isme imâmite*, pp. 235–44, especially 238–41.

۷۲۰. مثلاً نک. اختیارات و نقش سیاسی عالمان مجتهد مانند محقق کرکی (م. ۹۴۱/ ۱۵۳۴؛ شاه طهماسب بود که او را نایب امام غایب خواند؛ این اولین مرتبه بود که عنوانی که تا آن زمان منحصر به چهار نایب امام دوازدهم بود برای کس دیگر استفاده شود)، یا مجلسی دوم (م. ۱۱۱۱/ ۱۶۹۹)؛ رک. محمد علی مدرس، ریحانة الادب، ج ۵، صص ۱۹۱ به بعد. ۲۴۴ به بعد.

۷۲۱. برای نمونه، مقایسه کنید با

G. Scarcia, "Intorno alle controversia…"; H. Modarressi, "Rationalism and Traditionalism in Shî'I Jurisprudence: A Preliminary Survey," *SI*, vol. 59, 1984; J. R. Cole, "Shi'i clerics in Irak and Iran: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered," *Iranian Studies*, vol. 18, 1, 1985; J. A. Newman, *The Development and Political Significance…*;

برای تقابل اصولیون و اخباریون در دوره‌های نخستین، نک.

J. Calmard, "Le chiisme imâmite en Iran à l'époque seldjoukide d'après le *Kitâb al-naqd*"; Scarcia Amoretti, "L'Imamismo in Iran nell'epoca selgiuchide…";

برای بازخیز مکتب اخباری در قرن‌های هفدهم و هجدهم نک.

S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, pp. 146f.; E. Kohlberg, "Aspects of Akhbârî Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries."

۷۲۲. در این دوره و پس از آن، یک سلسله اصطلاحات فنی مذهبی به وجود آمد؛ اصطلاحاتی که از پیش وجود داشتند تغییر یافتند؛ برای نمونه، نایب خاص/ نایب عام، ولایت خاص (ولایت مشخص یعنی انتخاب الاهی امامان)/ ولایت عام (ولایت عمومی و کلی، ولایت فقیه ـ متکلم یا ولایت سلطان عادل، یعنی قدرت سیاسی و فرهمندی)، اولیاء امر، واژه‌ای که تا آن زمان به امامان اختصاص داشت و از آن به بعد به منظور «سرپرست امور» استفاده می‌شد و به قضات رسمی و پادشاهان که «حافظان مذهب» بودند اطلاق می‌شد. نک. محمدجعفر جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، تهران ۱۳۴۶ش/ ۱۹۶۷، نمایه.

۷۲۳. جالب توجه است که حدیث معروف «العلماء ورثة الانبیاء» دیگر به مفهوم شیعی که در مجموعه‌های نخستین بود «یعنی حکیمان رازآشنا وارثان پیامبرانند» درک نمی‌شود (رک. بخش ۳ــ۲ و به خصوص پی‌نوشت ۳۸۷)، بلکه کاملاً به مفهومی سنّی «علماء [یعنی فقها ـ متکلمین، وارثان پیامبرانند].

۷۲۴. این «فرایند جایگزینی» پس از انقلاب اسلامی «در ایران» و ملزومات انقلاب، حدت و شدّت گرفت؛ بدین ترتیب، شاخصه‌های عقیدهٔ امامی، دگردیسی شده به شعارهای سیاسی و ایدئولوژیکی تبدیل شدند؛ ما خود را به چند نمونهٔ آشکار آن محدود می‌کنیم: امام (به طور

سنتی به معنای دوازده امام تاریخی، اما امروز به معنای رهبر انقلاب)، شهید (به طور سنتی به معنای شهید ـ شاهدی که از عواقب ناشی از ظلم و ستم رنج می‌برد، امروز به معنای شهید ـ مبارزی که در حمله به دشمن جان خود را از دست می‌دهد)، قیام (به طور سنتی به معنای قیام آخرتی مهدی(عج) در آخرالزمان، امروز به معنای قیام مردمی یا انقلابی)، حزب‌الله (به طور سنتی مجموعهٔ پیروان رازآشنای امامان، امروز حامیان انقلاب اسلامی). برای تحلیل جامعه‌شناسانهٔ این پدیده نک.

F. Khosrokhavar, "Iran, la rupture d'une alliance," *Peuples méditerranéens*, 14, January-March 1981;

برای نگاهی به دین در فرایند ایدئولوژی شدن، نک.

D. Shayegan, Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?, Paris, 1982.

کتابنامه

ابراهیمی، عبدالرضا کرمانی. دوستی دوستان. کرمان، ۱۹۷۹م/ ۱۴۰۰ق.

ــــــــــ. فهرست کتب مشایخ عظام و خلاصهٔ احوال ایشان. کرمان، ۱۹۵۷م.

ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن. الکامل فی التاریخ. ویراستهٔ کارلوس یوهانس تورنبرگ. لیدن، ۱۸۵۱ و ۱۸۷۶م.

ابن ادریس حلی، ابوجعفر محمد ابن منصور. کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. تهران، ۱۸۵۳م/ ۱۲۷۰ق.

ابن اسحاق، ابوبکر محمد. سیرهٔ ابن اسحاق المسمی بکتاب المبتدا و المبعث و المغازی. ویراستهٔ محمد حمیدالله. رباط، ۱۹۶۷م.

ابن البطریق، یحیی ابوالحسن. خصائص وحی المبین فی مناقب امیرالمؤمنین. بی‌تاریخ.

ــــــــــ. عمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار. بی‌تاریخ.

ابن تیمیه حرانی، احمد ابن عبدالحلیم. منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة. قاهره، ۱۹۰۳م/ ۱۳۲۱ق.

ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. الوفاء بأحوال المصطفی. قاهره، ۱۹۶۶م.

ابن حزم، ابومحمد علی ابن احمد. الفصل فی الملل و الأهواء و النحل. قاهره، ۱۹۰۳م/ ۱۳۲۱ق.

ابن حنبل، احمد. مسند. قاهره، ۱۸۹۶م/ ۱۳۱۳ق.

ابن خلدون، عبدالرحمن ابن محمد. المقدمه. ترجمهٔ انگلیسی از فرانس روزنتال. نیویورک، ۱۹۵۸.

ابن‌رجب حنبلی، زین‌العابدین عبدالرحمن ابن‌احمد. الذیل علی طبقات الحنابله. قاهره، ۱۹۵۳م.
ابن‌رستم طبری، ابوجعفرمحمد ابن‌جریر. دلائل الإمامه. نجف، ۱۹۴۹م/ ۱۳۶۹ق.
ابن‌سبعین، عبدالحق. رسائل. ویراستهٔ عبدالرحمان بدوی. قاهره، بی‌تاریخ.
ابن‌سعد ابن‌منیع، محمد. الطبقات الکبری (الطبقات الکبیر). ویراستهٔ کارل ادوارد زاخائو. لیدن، ۱۹۰۴ـ۱۹۱۷م.
ابن‌شهرآشوب مازندرانی، ابوجعفرمحمد ابن علی. مثالب النواصب. لاکنو، بی‌تاریخ.
ـــــــ. معالم العلماء. ویراستهٔ عباس اقبال. تهران، ۱۹۳۴م/ ۱۳۵۳ق.
ـــــــ. مناقب آل ابی‌طالب. نجف، ۱۹۵۶م.
ابن‌طاووس، سید رضی‌الدین علی ابن‌موسی. فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم. نجف، ۱۹۴۹م/ ۱۳۶۸ق.
ـــــــ. ملاحم و الفتن (التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن). نجف، ۱۹۶۳م/ ۱۳۸۳ق.
ابن‌طقطقی، ابوعبدالله محمد ابن‌علی. تاریخ فخری (الفخری فی الاداب السلطانیه و الدول الاسلامیه). تهران، ۱۹۵۲م/ ۱۳۳۱ق.
ابن‌قولویه قمی، ابوالقاسم جعفربن محمد. کامل الزیارات و الذریعه. ایران، چاپ سنگی، بی‌تاریخ.
ابن‌کثیر، اسماعیل ابن‌عمر. البدایة و النهایة. ۱۴ جلد. قاهره، ۱۹۳۲ـ۱۹۳۹م.
ابن‌ندیم، ابوالفرج محمد ابن‌اسحاق. الفهرست. ویراستهٔ گوستاو فلوگل. ۱۸۷۱م؛ ویراستهٔ محمدرضا تجدد، تهران، ۱۹۷۱م.
ابن‌هشام، ابومحمد عبدالملک. السیرة النبویة. ویراستهٔ مصطفی سقا، ابراهیم آبیاری و عبدالحفیظ شلبی. بیروت، ۱۹۷۱م.
ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین بن محمد. کتاب الاغانی. قاهره، بی‌تاریخ؛ ویرایش مجدد بیروت، ۱۹۷۰م.
اردبیلی، محمدعلی. جامع الرواة. قم، ۱۹۵۳م/ ۱۳۳۱ش.
استرآبادی، میرزا محمدعلی. منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال. تهران، ۱۸۸۸م/ ۱۳۰۳ق.
اسدی، کمیت ابن‌زید. هاشمیات. قم، بی‌تاریخ.
اسفراینی، طاهرابن‌محمد. التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیة عن الفرق الهالکین. ویراستهٔ محمد زاهد کوثری. قاهره، ۱۹۵۵م/ ۱۳۷۴ق.

اشعری قمی، سعد ابن‌عبدالله. کتاب المقالات و الفرق. ویراستهٔ محمد جواد مشکور. تهران، ۱۹۶۳م.

اصول اربعمائه. دانشگاه تهران.

اقبال آشتیانی، عباس. خاندان نوبختی. ۲. تهران، ۱۹۶۶م.

امیرمعزی، محمدعلی، تشیع، ریشه‌ها و باورهای عرفانی (ترجمهٔ فارسی از نورالدین الله‌دینی). تهران، نشر نامک، چاپ اول ۱۳۹۴.

الازدی، ابومخنف لوط ابن‌یحیی. مقتل الحسین بن علی بن أبی‌طالب. ویراستهٔ محمد هادی یوسفی غروی. قم، ۱۹۸۸م/ ۱۳۶۷ش.

الاشعری، ابوالحسن علی ابن‌اسمعیل. مقالات اسلامیین و اختلاف المصلین. ۲. ویراستهٔ هلموت ریتر. ویسبادن، ۱۹۶۳م/ ۱۳۸۲ق؛ و ویراستهٔ محمد محی‌الدین عبدالحمید. قاهره، ۱۹۶۹م/ ۱۳۸۹ق.

الامین العاملی، سید محسن. اعیان الشیعه. جلد ۱ـ۵۶. دمشق، ۱۹۳۵ـ۱۹۶۱م؛ جلد ۱ـ۱۷، بیروت، ۱۹۶۰ـ۱۹۶۱م.

الامین، حسن. دائرةالمعارف الإسلامية الشيعية. بیروت، بی‌تاریخ.

الامینی، عبدالحسین احمد. الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب. تهران، ۱۹۵۲م/ ۱۳۷۲ق.

البلاذری، احمد ابن‌یحیی ابن‌جابر. أنساب الأشراف. ویراستهٔ کارل مکس شلسینجر. بیت‌المقدس، ۱۹۳۸م.

الجعفی، المفضل ابن‌عمر. الهفت الشریف (الهفت و الاظله). ۳. ویراستهٔ مصطفی غالب. بیروت، ۱۹۸۰م.

الحلبی، علی ابن‌برهان‌الدین. السیرة الحلبیة. بیروت، بی‌تاریخ.

الحموی، یاقوت. معجم البلدان. ویراستهٔ هنری فردیناند وستنفلد. ۱۰ جلد. قاهره، ۱۹۰۶م/ ۱۳۲۴ق.

الخطیب القسطلانی، شهاب‌الدین احمد بن محمد. ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری. بیروت، ۱۹۰۵م/ ۱۳۲۳ق.

الدوری، عبدالعزیز. نشأة علم التاریخ عند العرب. بیروت، ۱۹۶۰م.

الزرقانی، محمد ابن‌عبدالباقی. شرح علی المواهب اللدنیة للقسطلانی. قاهره، ۱۹۱۱م/ ۱۳۲۹ق.

السبکی، تاج‌الدین ابونصرعبدالوهاب. طبقات الشافعیة الکبری. قاهره، ۱۹۰۵ــ۱۹۰۶م/ ۱۳۲۴ــ۱۳۲۵ق.

السمعانی، عبدالکریم ابن‌محمد. الانساب، رونوشت از نسخهٔ خطی درموزهٔ بریتانیا. ویراستهٔ دیوید ساموئل مارگولیوث. لندن و لیدن، ۱۹۱۲م.

السیوطی، عبدالرحمن جلال‌الدین. الخصائص الکبری. ویراستهٔ محمد خلیل هراس. قاهره، ۱۹۶۷م.

الشیبی، کامل مصطفی. الصلة بین التصوف و التشیع. قاهره، ۱۹۶۹م.

ـــــــ. الفکر الشیعی و النزعات الصوفیة حتی مطلع القرن الثانی عشر الهجری. بغداد، ۱۹۶۶م.

طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین و مطلع النیرین. تهران، ۱۹۰۳م/ ۱۳۲۱ق.

مامقانی، محی‌الدین. تنقیح المقال. ۳ جلد. تهران، ۱۹۳۰م/ ۱۳۴۹ق.

معتزلی، عبدالجبار ابن‌احمد. المغنی. ۱۶ جلد. قاهره، ۱۹۶۰ــ۱۹۶۵م.

الهیتمی السعدی، شهاب‌الدین ابن‌حجر. الفتاوی الحدیثیه. قاهره، ۱۹۰۷م/ ۱۳۲۵ق.

امام جعفر صادق(ع). تفسیر. ۱۹۶۸م؛ ویراستهٔ علی زیعور، التفسیر الصوفی عند الصادق. بیروت، ۱۹۷۹م.

باقری نمینی، محمد قادر. دین و دل. تهران، ۱۹۷۷م/ ۱۳۵۶ش.

باقلّانی، ابوبکرمحمد بن الطیّب. کتاب التمهید. ویراستهٔ ریچارد جوزف مک‌کارتی. بیروت، ۱۹۵۷م.

برقی، ابوجعفراحمد بن محمد. کتاب الرجال. ویراستهٔ سید جلال‌الدین محدث ارموی. تهران، ۱۹۶۴م/ ۱۳۴۲ش.

ـــــــ. کتاب المحاسن. ویراستهٔ سید جلال‌الدین محدث ارموی. تهران، ۱۹۵۰م/ ۱۳۷۰ق، و ویراستهٔ بحرالعلوم، نجف، ۱۹۶۴م.

بغدادی، اسماعیل‌پاشا ابن‌محمد امین. هدایت العارفین و اسماء المؤلفین. استانبول، ۱۹۵۱ــ۱۹۵۵م.

بغدادی، عبدالقاهر ابن‌طاهر. اصول الدین. استانبول، ۱۹۲۸.

ـــــــ. الفَرق بین الفِرَق. بیروت، ۱۹۷۳م/ ۱۳۷۳ق؛ ترجمهٔ فارسی: تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلامی ازمحمد جواد مشکور. تهران، ۱۹۶۰م/ ۱۳۳۹ش.

بی‌مؤلف. اخبار الدوله العباسیه و فیه اخبار العباس و ولده. ویراستهٔ عبدالعزیز الدوری. بیروت، ۱۹۷۱م.
بیهقی، احمد بن حسین. دلائل النبوة. ویراستهٔ عبدالرحمن محمد عثمان. قاهره، ۱۹۶۹م.
پلاسی شیرازی، حسن ابن حمزه. تذکرهٔ شیخ محمد ابن صادق الکجوجی. شیراز، بی‌تاریخ.
پورجوادی، نصرالله. «تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون در عقلاء المجانین». در معارف ۴، شماره ۲ (۱۹۸۷م/ ۱۳۶۶ش).
پورجوادی، نصرالله. «رؤیت ماه درآسمان.» در نشر دانش، سال دهم، شماره‌های ۱، ۲، ۳. . . ۱۹۸۹ و ۱۹۹۰م.
ترمذی، ابوعبدالله محمد ابن علی. بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد و اللب. قاهره، ۱۹۵۸م.
ترمذی، ابوعیسی محمد ابن عیسی. سنن. ۴ جلد. قاهره، ۱۸۷۵م/۱۲۹۲ق.
تفرشی، سید حسین. نقد الرجال. تهران، ۱۹۰۰م/۱۳۱۸ق.
تهرانی، آقابزرگ. الذریعه الی تصانیف الشیعه، ۱۳۵۳ـ۱۳۹۸ق.
جاحظ، ابوعثمان عمرو ابن بحر. کتمان السر و حفظ اللسان. قاهره، ۱۹۴۱م.
جوهری، احمد بن عیاش. مقتضب الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر. تهران، ۱۹۲۷م/ ۱۳۴۶ق.
حلی، حسن ابن علی ابن داوود. خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال. تهران، ۱۹۶۴م؛ نجف، ۱۹۷۲م.
حلی، علامه حسن ابن یوسف ابن مطهر. تهذیب الاصول. بمبئی، بی‌تاریخ.
ـــــــ. خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال. نجف، ۱۹۶۱م.
خزاز رازی، ابوالقاسم علی بن محمد. کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر. تهران، ۱۸۸۸م/۱۳۰۵ق.
خوارزمی، موفق ابن احمد. المناقب. نجف، ۱۹۶۵م.
ذهبی، محمد ابن احمد. تذکرة الحفاظ. حیدرآباد، ۱۹۵۵ـ۱۹۵۸م.
ـــــــ. سیر أعلام النبلاء. قاهره، ۱۹۶۲م.
ـــــــ. کتاب دول الاسلام. حیدرآباد، بی‌تاریخ.
ـــــــ. میزان الاعتدال فی نقد الرجال. قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷ـ۱۹۰۸م.

راز شیرازی، ابوالقاسم. یک قسمت از تاریخ حیات و کرامات سید قطب‌الدین محمد شیرازی. تبریز، ۱۸۹۱م/ ۱۳۰۹ق.

رازی شیرازی، نجم‌الدین عبدالله. رسالۀ حل اشکال دوازده سؤال رائض‌الدین زنجانی. تهران، ۱۹۴۷م/ ۱۳۶۷ق.

ــــــــ. مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد. ویراستۀ حسین شمس‌العرفا. تهران، ۱۹۳۳م/ ۱۳۱۲ق؛ ویراستۀ محمد امین ریاحی. تهران، ۱۹۷۳م/ ۱۳۵۲ش.

رازی کلینی، ابوجعفر محمّد بن یعقوب. الاصول من الکافی. ویراستۀ جواد مصطفوی. جلد ۴ (ترجمۀ هاشم رسولی محلاتی، ۱۹۶۶م/ ۱۳۸۶ق). ۴ جلد. تهران، بی‌تاریخ.

ــــــــ. الروضة من الکافی. ویراستۀ سید هاشم رسولی محلاتی. تهران، ۱۹۶۹م/ ۱۳۸۹ق.

ــــــــ. الفروع من الکافی. ویراستۀ سید هاشم رسولی محلاتی. ۴ جلد. تهران، ۱۹۵۶م/ ۱۳۳۴ش.

رامیار، محمود. تاریخ قرآن. تهران، ۱۹۶۸م/ ۱۳۴۶ش.

ــــــــ. رسائل اخوان الصفا. بیروت، ۱۹۵۷م.

رشید رضا، محمد. السّنة و الشیعة. قاهره، ۱۹۲۸م/ ۱۳۴۷ق.

زرکلی، خیرالدین ابن محمود ابن محمد. الدین الاعلام. قاهره، ۱۹۵۴ــ۱۹۵۹م.

زیعور، علی. التفسیر الصوفی عند الصادق. بیروت، ۱۹۷۹م.

سلمی، محمد ابن حسین. رسالة الملامتیة. ویراستۀ ابوالعلاء عفیفی.

سمنانی، علاءالدوله احمد ابن محمد. العروة لاهل الخلوة و الجلوة. ویراستۀ نجیب مایل هروی. تهران، ۱۹۸۵م/ ۱۳۶۳ش.

سید مرتضی، علی ابن حسین ابن موسی. الاصول الاعتقادیة. بغداد، ۱۹۵۲م.

ــــــــ. الذریعه الی اصول الشریعه. تهران، ۱۹۶۷ــ۱۹۶۸م.

ــــــــ. الشافی فی الامامه. تهران، چاپ سنگی، ۱۸۸۴م/ ۱۳۰۱ق.

ــــــــ. امالی. ویراستۀ محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره، ۱۹۵۴م.

ــــــــ. جمل العلم و العمل. ویراستۀ احمد حسینی. نجف، ۱۹۶۷م/ ۱۳۸۷ق.

ــــــــ. رسالة الغیبة.

ــــــــ. رساله المحکم و المتشابه.

ــــــــ. مسأله وجیزة فی الغیبه. ویراستۀ سید مرتضی آل یاسین. بغداد، ۱۹۵۵م.

شاذان ابن جبرائیل، ابوالفضل. الفضائل. نجف، ۱۹۶۲م/ ۱۳۸۱ق.
شفایی، محسن. «عدة الاصول شیخ طوسی و نقش آن در مدار تاریخ علم اصول.» در یادنامهٔ شیخ الطائفه ابوجعفر محمد ابن حسن طوسی، ۱۹۷۰م/ ۱۳۴۸ش.
شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم. الملال و النحال. قاهره، ۱۹۶۷م؛ ترجمهٔ فرانسوی از د. گیمارت و گ. مانوت. پاریس و لووین، ۱۹۸۶ـ۱۹۹۳م.
شهید ثانی، زین‌الدین العاملی. البدایه فی علم الدرایة. ویراستهٔ الابراهیم. نجف، بی‌تاریخ.
شیخ صدوق، محمد بن علی. الامالی (المجالس). ترجمهٔ فارسی از محمد باقر کمره‌ای. تهران، ۱۹۸۴م/ ۱۴۰۴ق.
ـــــــ. المقنع و الهدایة. ویراستهٔ محمد واعظ‌زاده خراسانی. تهران، ۱۹۵۷م/ ۱۳۷۷ق.
ـــــــ. رسالة الاعتقادات الامامیه. تهران، بی‌تاریخ؛ ترجمهٔ انگلیسی از آصف علی‌اصغر فیضی، آکسفورد، ۱۹۴۲م.
ـــــــ. صفات الشیعه ـ فضائل الشیعه ـ مصادقة الاخوان ـ المواعظ ـ فضائل الاشهر الثلاثه. ترجمهٔ فارسی از حسین فشاهی. تهران، ۱۹۶۳ـ۱۹۶۴م/ ۱۳۴۲ش.
ـــــــ. علل الشرایع و الاحکام. نجف، ۱۹۶۶م/ ۱۳۸۵ق.
ـــــــ. عیون اخبار الرضا. ویراستهٔ سید مهدی لاجوردی. تهران، ۱۹۵۸م/ ۱۳۷۸ق؛ ترجمهٔ فارسی از سید عبدالحسین رضایی و محمدباقر ساعدی، تهران، ۱۹۷۶م/ ۱۳۹۶ق.
ـــــــ. کتاب التوحید. ویراستهٔ سید هاشم حسینی طهرانی. تهران، ۱۹۷۸م/ ۱۳۹۸ق؛ ترجمهٔ فارسی از محمدعلی ابن محمد حسن اردکانی با نام اسرار توحید. تهران، بی‌تاریخ.
ـــــــ. کتاب الخصال. ترجمهٔ فارسی از محمدباقر کمره‌ای. تهران، ۱۹۵۰م/ ۱۳۲۹ش؛ همچنین تهران، ۱۹۸۲م/ ۱۳۶۱ش.
ـــــــ. کمال الدین و تمام النعمه. ویراستهٔ علی‌اکبر غفاری. قم، ۱۹۸۵م/ ۱۴۰۵ق.
ـــــــ. مصادقة الاخوان. تهران، بی‌تاریخ؛ (نسخه‌ای با مقدمهٔ سعید نفیسی به تاریخ ۱۹۴۶م/ ۱۳۲۵ش).
ـــــــ. معانی الاخبار. ویراستهٔ علی‌اکبر غفاری. تهران: چاپ سنگی، ۱۹۵۹م/ ۱۳۷۹ق.
ـــــــ. من لایحضره الفقیه. ویراستهٔ سید حسن موسوی خراسانی. ۱۹۷۰م/ ۱۳۹۰ق.
شیخ طوسی، ابوجعفر محمد ابن حسن. اختیار معرفة الرجال. مشهد، ۱۹۷۰م.
ـــــــ. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. ویراستهٔ حسن موسوی خرسان. نجف، ۱۹۵۵ـ۱۹۵۶م/ ۱۳۷۵ـ۱۳۷۶ق.

ــــــــ. الامالی. ویراستهٔ محمد صادق بحرالعلوم. نجف، ۱۹۶۴م/ ۱۳۸۴ق.

ــــــــ. الرجال. ویراستهٔ محمد صادق بحرالعلوم. نجف، ۱۹۶۱م/ ۱۳۸۰ق.

ــــــــ. تهذیب الاحکام. ویراستهٔ حسن موسوی خرسان. نجف، ۱۹۵۸ـ۱۹۶۲م؛ ویراستهٔ محمدجعفر شمس‌الدین. بیروت، ۱۹۹۲م/ ۱۴۱۲ق.

ــــــــ. رجال الکشی. بمبئی، ۱۸۹۹م/ ۱۳۱۷ق.

ــــــــ. عدة الاصول. تهران، ۱۸۹۶م/ ۱۳۱۴ق.

ــــــــ. فهرست کتب الشیعه. نجف، ۱۹۳۷م/ ۱۳۵۶ق؛ ویراستهٔ اسپرنگر و عبدالحق؛ بازچاپ مشهد، ۱۹۷۲م. و بیروت ۱۹۸۳م/ ۱۴۰۳ق.

ــــــــ. کتاب الغیبه. تبریز، ۱۹۰۵م/ ۱۳۲۲ق.

شیخ مفید، محمد ابن محمد ابن‌نعمان. الاختصاص. ویراستهٔ علی‌اکبر غفاری. تهران، ۱۹۵۹م/ ۱۳۷۹ق.

ــــــــ. الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. ترجمهٔ فارسی از سید هاشم رسولی محلاتی. تهران، ۱۹۶۸م/ ۱۳۴۶ش.

ــــــــ. الاعلام فیما اتفقت الامامیه علیه من الاحکام. ایران، بی‌تاریخ.

شیخ مفید، محمد ابن محمد ابن‌نعمان. «الرد علی اصحاب العدد.» در الدر المنثور، نوشتهٔ علی آملی. قم، ۱۹۷۸م/ ۱۳۹۸ق.

ــــــــ. الفصول العشرة فی الغیبة. نجف، ۱۹۵۱م.

ــــــــ. الفصول المختارة من العیون و المحاسن. ۳. نجف، ۱۹۶۲م.

ــــــــ. المقنعة فی الفقه. قم، ۱۹۶۶م/ ۱۳۴۴ش.

ــــــــ. اوائل المقالات. ویراستهٔ فضل‌الله زنجانی. تبریز، ۱۹۵۱ـ۱۹۵۲م/ ۱۳۷۱ق؛ ترجمهٔ فرانسوی از د. سوردل. پاریس، ۱۹۷۲م.

ــــــــ. خمس رسائل فی اثبات الحجه. نجف، ۱۹۵۱م.

ــــــــ. شرح عقائد الصدوق أو تصحیح الاعتقاد. ویراستهٔ ع. واعظ چرندابی. تبریز، ۱۹۵۱م/ ۱۳۷۱ش.

صافی گلپایگانی، لطف‌الله. منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر. تهران، ۱۹۵۳م/ ۱۳۷۳ش.

صالح، صبحی ابراهیم. علوم الحدیث و مصطلحه عرض و دراسه. دمشق، ۱۹۵۹م/ ۱۳۷۹ق.

صدر، محمد صادق. تاریخ الغیبة الصغری. جلد ۱. بیروت، ۱۹۷۲م.

ـــــــ. تاریخ الغیبة الکبری. جلد ۲. بیروت، ۱۹۷۵م.
صفّار قمی، محمد ابن حسن. بصائر الدرجات. ۲ جلد. ویراستهٔ محسن کوچه‌باغی. تبریز، بی‌تاریخ [درمقدمهٔ ویراستار ۱۹۶۰م/ ۱۳۸۰ق].
ـــــــ. بصائر الدرجات فی علوم آل محمد، ترجمهٔ فارسی از علیرضا زکی‌زاده رنانی، ۲ جلد، چاپ پنجم، انتشارات وثوق، قم ۱۳۹۱.
طارمی، حسن، و طالعی، عبدالحسین. احادیث قدسی پیرامون حضرت مهدی. تهران، ۱۹۸۵م/ ۱۳۶۴ش.
طباطبایی، محمد حسین. شیعه در اسلام. بازنشر قم، ۱۹۶۶م؛ ترجمهٔ انگلیسی از سید حسین نصر. لندن، ۱۹۷۵م.
طبرسی، ابوعلی الفضل ابن‌الحسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران، ۱۹۵۱م/ ۱۳۷۱ق.
طبرسی، ابوالفضل. إعلام الوری بأعلام الهدی. ویراستهٔ حسن موسوی خرسان. نجف، ۱۹۷۰م/ ۱۳۹۰ق؛ ویرایش سوم، قم، ۱۹۰م.
طبری، ابوجعفر. بشارت المصطفی لشیعة المرتضی. ویراستهٔ محمدرضا جواهری. نجف، ۱۹۶۳م/ ۱۳۸۳ق.
طبری، محمد ابن جریر. تاریخ الامم و الملوک (تاریخ الرسل و الملوک). قاهره، ۱۹۳۹م/ ۱۳۵۸ق.
ـــــــ. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بازنشر بیروت، ۱۹۷۲م.
عسقلانی، احمد ابن علی ابن حجر. تهذیب التهذیب. حیدرآباد، ۱۹۰۷ـ۱۹۰۹م/ ۱۳۲۵ـ۱۳۲۷ق.
ـــــــ. لسان المیزان. حیدرآباد، ۱۹۱۱ـ۱۹۱۳م/ ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ق.
عسکری، امام حسن. تفسیر. ویراستهٔ لاکنو. چاپ سنگی، ۱۸۹۳م/ ۱۳۱۰ق؛ ایران، ۱۸۹۸م/ ۱۳۱۶ق؛ قم، ۱۹۸۷م/ ۱۴۰۷ق.
عسکری، سید مرتضی. نقش ائمه در احیای دین. تهران، ۱۹۸۴م/ ۱۳۶۳ش.
عفیفی، ابوالعلا. الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوه. قاهره، ۱۹۴۵م/ ۱۳۶۷ق.
علی ابن ابی‌طالب. نهج البلاغه. ترجمهٔ فارسی از علی‌نقی فیض‌الاسلام. تهران، ۱۹۷۲م/ ۱۳۵۱ش.
علی ابن‌الحسین زین‌العابدین. صحیفهٔ سجادیه. ترجمهٔ فارسی از علی‌نقی فیض‌الاسلام. تهران، ۱۹۵۵م/ ۱۳۷۵ق (همچنین بنگرید به: ویلیام چیتیک).

عمادزاده اصفهانی. زندگانی امام دوازدهم. تهران، ۱۹۵۶م/ ۱۳۳۵ش.
عیاشی، ابونصر محمد ابن مسعود. تفسیر. ویراستهٔ سید هاشم رسولی محلاتی. قم، ۱۹۶۰م/ ۱۳۸۰ق.
غزالی، ابوحامد محمد ابن محمد. احیاء علوم الدین. (و عوارف المعارف شهاب الدین یحیی ابن حبش سهروردی). قاهره، ۱۹۶۷ـ۱۹۶۸م/ ۱۳۸۷ق.
غوث گوالیاری، شاه محمد. الجواهر الخمسه. هندوستان، ۱۸۸۳م/ ۱۳۰۱ق.
فیض کاشانی، شیخ محسن. النوادر فی جمع الاحادیث. تهران، ۱۹۶۰م.
ـــــــ. تفسیر الصافی. ایران، ۱۸۴۹م/ ۱۲۶۶ق.
قاضی عبدالجبار، عمادالدین ابوالحسن. شرح الاصول الخمسه. ویراستهٔ عبدالکریم عثمان. قاهره، ۱۹۶۵م/ ۱۳۸۴ق.
قزوینی، عبدالجلیل. کتاب النقض. ویراستهٔ سید جلال الدین محدث ارموی. تهران، ۱۹۷۹م.
قزوینی، ملاخلیل. الشافی فی شرح الکافی. لاکنو، ۱۸۹۰م/۱۳۰۸ق.
قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم ابن حجاج. صحیح. ۲ جلد. قاهره، ۱۹۳۰م/ ۱۳۴۹ق.
قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. رسالة القشیریة. قاهره، ۱۹۵۹م/ ۱۳۷۹ش.
قمی، حسن ابن محمد. تاریخ قم. ویراستهٔ جلال الدین تهرانی. تهران، ۱۹۷۴م/ ۱۳۵۳ش.
قمی، عباس. سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار. تهران، ۱۹۳۶م/ ۱۳۵۵ق.
ـــــــ. هدیة الاحباب فی ذکر المعروفین بالکنی و الالقاب و الانساب. نجف، بی‌تاریخ.
قمی، علی ابن ابراهیم. تفسیر. ویراستهٔ طیب موسوی جزایری. نجف، ۱۹۶۶ـ۱۹۶۸م/ ۱۳۸۶ـ۱۳۸۷ق.
کوفی، شیخ ابوالقاسم فرات ابن ابراهیم. تفسیر. نجف، ۱۹۳۵م/ ۱۳۵۴ق؛ ویراستهٔ محمد کاظم، تهران، ۱۹۹۰م/ ۱۴۱۰ق.
کاظمی، اسدالله ابن اسماعیل. کشف القناع عن وجوه حجیة الإجماع. تهران، ۱۸۹۹م/ ۱۳۱۷ق.
کحّاله، عمر ابن رضا ابن محمد. معجم المؤلفین. استانبول، ۱۹۵۱ـ۱۹۵۵م.
کراجکی، محمد ابن علی. البرهان علی صحة طول عمر صاحب الزمان. (ویرایش از روی کتاب کنز الفوائد نویسنده). تبریز، بی‌تاریخ.
کراوس، پل. مختار رسائل جابر بن حیان. پاریس و قاهره، ۱۹۳۵م.

کرمانی، محمدکریم‌خان. الرسالة الجهادیة. مدرسهٔ سپهسالار تهران، بی‌تاریخ.
______. طریق النجاة. کرمان، ۱۹۲۵م/ ۱۳۴۴ق.
______. کتاب المبین. تبریز، ۱۹۰۶م/ ۱۳۲۴ق.
______. یاقوتة الحمراء. کرمان، بی‌تاریخ.
کرمانی، مظفرعلی‌شاه. کبریت احمر و بحر الاسرار. ویراستهٔ جواد نوربخش. تهران، ۱۹۷۱م/ ۱۳۵۰ق.
کنتوری، اعجاز حسین. کشف الحجب و الاستار عن اسماء الکتب و الاسفار. ویراستهٔ حامد حسین. کلکته، ۱۹۳۵.
کی‌خسرو اسفندیار. دبستان مذاهب. ویراستهٔ رحیم رضازاده ملک. تهران، ۱۹۸۳م/ ۱۳۶۲ش.
کیستر، مئر جیکوب. کتاب سلیم بن قیس. نجف، بی‌تاریخ.
______. کتاب عباد العصفوری.
گنابادی، سلطان علی‌شاه. ولایت‌نامه. ۲. تهران، ۱۹۶۶م/ ۱۳۴۴ش.
گنابادی، نورعلی‌شاه. صالحیه. ۲. تهران، ۱۹۶۷م/ ۱۳۸۷ق.
متینی، جلال. «علم و علما در زبان قرآن و احادیث.» در ایران‌نامه ۲ و ۳ (۱۹۸۴م/ ۱۳۶۳ش).
مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار. ویراستهٔ براساس نسخهٔ کمپانی. ۹۰ جلد. تهران و قم: چاپ سنگی، ۱۹۵۶ـ۱۹۷۲م/ ۱۳۷۶ـ۱۳۹۲ق.
______. مرآت العقول. تهران، بی‌تاریخ.
محقق حلی، ابوالقاسم جعفرابن‌حسن. المعتبر فی شرح المختصر. تهران، ۱۹۰۰م/ ۱۳۱۸ق.
محقق حلی، ابوالقاسم جعفرابن‌حسن. «نکت النهایه.» در الجوامع الفقهیه، نوشتهٔ ابوالقاسم جعفرابن‌حسن محقق حلی، ۳۷۳ـ۴۷۰. تهران، ۱۸۵۹م/ ۱۲۷۶ق.
مجلسی، علامه، مِرآة العُقول فی شرحِ أخبارِ آلِ الرّسول.
مدرس خیابانی، محمدعلی. ریحانة الادب. ۸ جلد. تبریز، بی‌تاریخ.
مدرسی چهاردهی، نورالدین. سیری در تصوف. ۴. تهران، ۱۹۸۱م/ ۱۳۶۱ش.
مدیر شانه‌چی، کاظم. «کتب اربعهٔ حدیث شیعه.» در نامهٔ آستان قدس ۳۸، شماره ۱ و ۲ (بی‌تاریخ).
مسعودی، ابوالحسن علی ابن‌الحسین. مروج الذهب و معادن الجوهر. ویرایش و ترجمهٔ فرانسوی از باربیر دی مینارد. پاریس، ۱۸۶۱ـ۱۸۷۷م.

مسعودی، ابی‌الحسن علی بن الحسین. اثبات الوصیة للإمام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام. نجف، بی‌تاریخ.

مظفر، محمد حسن. دلائل الصدق الحق. نجف، ۱۹۵۳م/ ۱۳۷۲ق.

معتزلی، ابوالحسن عبدالجبار. المجموع فی المحیط بالتکلیف. ویراستهٔ عمر سید عزمی. قاهره، ۱۹۶۵م.

معروف الحسنی، هاشم. المبادئ العامة للفقه الجعفری. بیروت، ۱۹۷۸م/۱۳۹۸ق.

ــــــــ. سیرة الامامة الاثنی‌عشر. بیروت، ۱۹۷۷م/۱۳۹۷ق.

معین، محمد. «آذرکیوان و پیروان او» در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال چهارم، شماره ۳ (بی‌تاریخ).

ملاصدرای شیرازی، صدرالدین محمد. شرح الاصول من الکافی. تهران: چاپ سنگی، ۱۸۶۵م/ ۱۲۸۳ق.

مُر، اگبرت. معراج‌نامه ابوعلی‌سینا به انضمام تحریر شمس‌الدین ابراهیم ابرقویی. ویراستهٔ نجیب مایل هروی. تهران، ۱۹۸۷م/ ۱۳۶۵ش.

موحد، سید محمد ابراهیم. علی فی الاحادیث النبویه. بیروت، ۱۹۸۴م/ ۱۴۰۴ق.

موسوی خوانساری، میرزا محمدباقر. روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات. تهران، ۱۸۸۹م/ ۱۳۰۷ق.

نجاشی، احمد ابن‌علی. کتاب الرجال (فهرست اسماء مصنفی الشیعه). بمبئی، ۱۸۹۹م/ ۱۳۱۷ق.

نعمانی، محمّد بن ابراهیم. المحکم و المتشابه. تهران: چاپ سنگی، بی‌تاریخ.

ــــــــ. کتاب الغیبه. ویراستهٔ علی‌اکبر غفاری. تهران، ۱۹۷۷م/ ۱۳۹۷ق؛ ترجمهٔ فارسی از محمد جواد غفاری. تهران، ۱۹۸۵م/ ۱۳۶۳ ش.

نعناعه، رمزی. الاسرائیلیات و اثرها فی کتب التفسیر. دمشق، ۱۹۷۰م/ ۱۳۹۰ق.

نقشبندی، شیخ محمد امین کُردی. تنویر القلوب فی معاملة علام الغیوب. ۶. قاهره، ۱۹۱۲۹م/ ۱۳۹۰ق.

نهاوندی، علی‌اکبر. عبقری الحسان فی احوال صاحب الزمان. تهران، ۱۹۴۳م/ ۱۳۶۳ق.

نوبختی، حسن ابن‌موسی. فرق الشیعه. ویراستهٔ هلموت ریتر. استانبول، ۱۹۳۱م؛ ترجمهٔ فرانسوی ازمحمد جواد مشکور. تهران. ۲. ۱۹۸۰م.

نوری طبرسی، حسین. النجم الثاقب. تهران: چاپ سنگی، ۱۸۹۱م/ ۱۳۰۹ق.
ـــــــ. فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الأرباب. تهران: چاپ سنگی، بی‌تاریخ.
نوری، ابوالحسن. «مقامات القلوب.» ۴۴ (۱۹۶۹).
نیشابوری، حسن ابن‌محمد. کتاب عقلاء المجانین. ۲. ویراستهٔ وجیه ابن‌فارس. دمشق، ۱۹۸۵م/۱۴۰۵ق.
یعقوبی، احمد ابن‌اسحاق. تاریخ. ویراستهٔ مارتین تئودور هوتسما. لیدن، ۱۸۸۳م؛ بازچاپ قم، ۱۹۹۴م/۱۴۱۴ق.

Secondary Sources

In alphabetical order.

ABEL, A., "Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman", *SI*, vol. 2, 1954.

Abî Dâwûd's *Kitâb al-Masâhif*, Leiden, 1937.

ABÛ RIDÂ, M. 'A, ed., *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, vol. 1, Berlin, 1984.

AICHELE, W., "Biblische Legenden der Schî'iten aus dem Prophetenbuch des Hoseinî," *MSOS*, vol. 18, 1915.

AMALDI, D., "Osservazioni sulle catene di trasmissione in alcuni testi di *rijâl* imamiti," *Cahiers d'Arabe*, 1979.

al-AMÎN, Hassan, *Islamic Shi'ite Encyclopaedia*, Beirut, n. d.

AMIR-MOEZZI, M. A., "Al-Saffâr al-Qummî (d. 290/ 902–3) et son *Kitâb Basâ'ir al-darajât*," *Journal Asiatique*, vol. 280, num. 3–4, 1992 pp. 221–250.

———, "Le shi'isme doctrinal et le fait politique," *Iran, une première république*, Paris, 1983.

ANDRAE, *T., Die Person Muhammeds im Leben und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918.

ANTES, P., *Zur Theologie der Schi'a*, Freiburg im Brisgau, 1971.

ARIOLI, A., "Introduzione allo studio del *'ilm ar-rijal* imâmita: le fonti," *Cahiers d'Onomastique Arabe*, 1979.

ARJOMAND, S. A., *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Social Change in Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, London, 1984.

ARNALDEZ, R., *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris, 1988.

ARNOLD, L., "Le crédo du shî'isme duodécimain," *Travaux et Jours*, vol. 17, 1965.

AUBIN, J., "La politique religieuse des Safavides," see (Le) *Shi'isme imâmite*.

AYOUB, M. M., *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of Ashûrâ in Twelver Shi'ism*, The Hague, 1978.

———, "The Speaking Qur'ân and the Silent Qur'ân: A Study of the Principles and

Development of Imâmi Shî'i *tafsîr*," *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, ed. A. Rippin, Oxford, 1988.

———, "Towards an Islamic Christology: An Image of Jesus in Early Shî'î Muslim Literature," *Muslim World*, vol. 66, 1976.

A'ZAMÎ, A. M., *Studies in Early Hadith Literature*, 2d ed., Indianapolis, 1978.

al-BAGHDÂDÎ Ismâ'îl Pâshâ, *Hidyat al-'ârifîn wa asmâ' al-mu'allifîn*, Istanbul, 1951–55.

al-BALÂDHURÎ, *Ansâb al-ashrâf*, ed. Schloesinger, Jerusalem, 1938.

al-BÂQILLÂNÎ, *Kitâb al-tamhîd*, ed. McCarthy, Beirut, 1957.

BAR-ASHER, M., "Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires Imamites du Coran," *Arabica*, vol. 37, 1990.

"Variant Readings and Additions of the Imâmî-Shî'a to the Qur'an," *Israel Oriental Studies*, vol. 13, 1993.

BILL, J. A., *The Politics of Iran*, Columbus, 1972.

BIRKELAND, H., *The Legend of Opening of Muhammad's Breast*, Oslo, 1955.

BLACHÈRE, R., *Introduction au Coran*, Paris, 1958.

BLICHFELDT, J. O., *Early Mahdism. Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, Leiden, 1985.

BLOCHET, E., "Etudes sur le gnosticisme musulman," *RSO*, vol. 2, 1908–9; vol. 3, 1910; vol. 4, 1911–12; vol. 6, 1914–15.

"Etudes sur l'ésotérisme musulman," *Muséon*, special numbers 7 to 10, 1906–1909.

BLOOM, A., "Contemplation et ascèse, contribution orthodoxe," *Etudes Carmélitaines*, 1948.

"L'Hésychasme, yoga chrétien?" *Yoga, science de l'Homme Intégral*, Paris, 1953.

BOSWORTH, C. E., "lawh," *EI2*, vol. 4, p. 703 (cf. also WENSINCK).

BROCKELMANN, C., *Geschichte der Arabischen Literatur*, Weimar, 1898.

BRUNSCHVIG, R., "Les *usûl al-fiqh* imâmites à leur stade ancien (Xe et XIe siècles)," see (*le*) *Shî isme imâmite*.

BUSSE, H., *Die Buyiden und das Chalifat*, Beirut, 1969.

CABASSUT, A., "Coeur," *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 2, pp. 1023–51 (see also HAMON, A.).

CAHEN, Cl., "Buwayhides," *EI2*, vol. 1, pp. 1390–97.

CALDER, N., *The Structure of Authority in Imâmî Shî'î Jurisprudence*, Doctoral thesis, University of London, School of Oriental and African Studies, 1979.

"Accommodation and Revolution in Imâmî Shî'î Jurisprudence: Khumayni and Classical Tradition," *Middle East Studies*, 18, 1, 1982.

"Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century A. D.," *BSOAS*, 44–3, 1981.

"Khums in Imami Shi'i Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century A. D.," *BSOAS*, 45–1, 1982.

"Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shi'i Theory of Ijtihâd," *SI*, 70, 1989.

CALMARD, J., "Le chiisme Imamite en Iran à l'époque seldjoukide d'après le *Kitâb al-naqd*" in *Le Monde iranien et l'Islam*, vol. 1, 1971.
Le Culte de l'imâm Husayn. Étude sur la commémoration du drame de Karbalâ dans l'Iran pré-safavide, Doctoral thesis, Paris, 1975.
"Mudjtahid," *EI2*.
CARRINGTON, H., *Hindu Magic*, London, 1909.
CHITTICK, W., "'Aql," *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 194f. (see also RAHMAN, F.)
The Psalms of Islam, English translation of *al-Sahîfat al-Sajjâdiyya* (cf. 'ALÎ IBN AL-HUSAYN), London, 1988.
CHOKR, M., *Zandaqa et Zindîqs en Islam jusqu'à la fin du II/ VIIIe* siècle, Doctoral thesis, Paris III, 1987–88.
COLE, J. R., "Shi'i Clerics in Iraq and Iran: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered," *Iranian Studies*, 18, 1, 1985.
CORBIN, H., "Sur le douzième Imâm," *Table Ronde*, Feb. 1957.
"L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite," *Eranos Jahrbuch*, vol. 28, 1960.
Trilogie ismaélienne, Tehran-Paris, 1961.
"Au Pays de l'Imâm caché," *Eranos Jahrbuch*, vol. 32, 1964.
"Le Livre du Tawhîd de Shaykh Sadûq et son commentaire par Qâzî Sa'îd Qommî," *Annuaire de l'EPHE-section des sciences religieuses*, num. 83 to 85, 1965–67.
L'Homme de lumière dans le soufisme iranien, 2d ed., Paris, 1971.
En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques, Paris, 1971–72.
Corps spirituel et terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite, 2nd. revised edition, Paris, 1979.
Temple et contemplation. Essais sur l'Islam iranien, Paris, 1980.
Le Paradoxe du monothéisme, Paris, 1981.
Temps cyclique et gnose ismaélienne, reedition, Paris, 1982.
Histoire de la philosophie islamique, 3rd. ed., 2 vols. in 1 book, Paris, 1986.
Alchimie comme art hiératique, reedition, Paris, 1986.
DANIELOU, J., *Nouvelle Histoire de l'église*, Paris, 1963 (see also MARROU, H. I.)
DEDERING, S., "Ein Kommentar der Tradition über die 73 Sekten," *MO*, vol. 25, 1931.
DELLA VIDA, L., "Mu'âwiya," *EI1*
DERMENGHEM, E., "Techniques d'extase en Islam," *Yoga, science de l'Homme Intégral*, Paris, 1953.
DONALDSON, M. D., *The Shi'ite Religion: A History of Islam in Persia and Iraq*, London, 1933.
ELIASH, J., *'Alî b. Abî Tâlib in ithnâ 'asharî shî'î belief*, Doctoral thesis, University of London, 1966.
"The Ithnâ 'Asharî Shî'î Juristic Theory of Political and Legal Authority," *SI*, vol. 29, 1969.
"The Shî'ite Qur'ân. A Reconsideration of Goldziher's Interpretation," *Arabica*, vol. 16, 1969.

(*l'*) *Etrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval*, Actes du Colloque held at Collège de France, under the direction of M. Arkoun, J. Le Goff, T. Fahd and M. Rodinson, Paris, 1978.

FAHD, T., "Le monde du sorcier en Islam," *Le Monde du sorcier*, Seuil, coll. "Sources Orientales," Paris, 1966.

"Djafr," *EI2*, vol. 2, pp. 386–88.

"Hurûf," *EI2*, vol. 3, pp. 616–17.

La Divination arabe, Paris, reedition, 1987.

"Ga'far as-Sâdiq et la tradition scientifique arabe," see (*le*) *Shî'isme imâmite*.

FALATURI, A., "Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung," *Festschrift Werner Caskel*, ed., E. Gräf, Leiden, 1968.

FOUCHECOUR, Ch. -H. de, *Moralia. Les Notions morales dans la littérature persane du 3/ 9e* au 7/ 13e siècle, Paris, 1986.

FRANK, R. M., "The Neo-Platonism of Gahm ibn Safwân," *Muséon*, vol. 78, 1965.

FREITAG, R., *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*, Berlin, 1985.

FRIEDLAENDER, 1., *Die Messiasidee im Islam*, Frankfurt, 1903.

"The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm," *JAOS*, 29, 1908.

"'Abdallâh b. Sabâ, der Begründer der Shî'a und sein Jüdischer Ursprung," ZA, vol. 23, 1909 and vol. 24, 1910.

FRIEDMANN, Y., "Finality of Prophethood in Sunni Islam," *JSAI*, vol. 7, 1986.

FYZEE, A. A. A., *Shi'ite Creed*, Oxford, 1942 (see also IBN BÂBÛYE).

"Ibn Bâbawayh," *EI2*, vol. 3, pp. 749–50.

GABRIELI, F., *Al-Ma'mûn e gli Alidi*, Leipzig, 1929.

"*Amîn*," *EI2*, vol. 1, p. 449.

"Imâmisme et littérature sous les Bûyides," see (*le*) *Shî'isme imâmite*.

GARCIN DE TASSY, A., "Chapitre inconnu du Coran," *JA*, vol. 13, May 1842.

GARDET, L., "La mention du nom divin (dhikr) en mystique musulmane," *Revue Thomiste*, 1952 and 1953.

"Les Noms et les Statuts," *SI*, vol. 5, 1956.

"Fins demières selon la théologie musulmane," *Revue Thomiste*, 1957.

"Kalb," *EI2*, vol. 4, pp. 507–10 (see also VADET).

Dieu et la destinée de l'homme, Paris, 1967.

GILLIOT, C., "Muqâtil, grand exégète, traditionniste el théologien maudit," *JA*, vol. 279, 1991, num. 1–2.

GIMARET, D., *K Bilawhar wa Bûdhasaf*, Paris-Geneva, 1971.

Les Noms divins en Islam, Paris, 1988.

La Doctrine d'al-Ash'arî, Paris, 1990.

See also Shahrastânî, *Livre des religions et des sectes*.

GOGUEL, M., "Pneumatisme et eschatologie du christianisme primitif," *RHR*, vol. 132, 1946, and vol. 133, 1947.

GOLDZIHER, 1., *Beiträge zur Literaturgeschichte der Schî'a und der sunnitischen Polemik*, Vienna (Austria), 1874.

"Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schî'iten," *WZMG*, vol. 15, 1901.

"Das Prinzip der Takija im Islam," *ZDMG*, vol. 60, 1906.

"Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit," *ZA*, 1908.

Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1910.

Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Uppsala, 1913 (reedition., Leiden, 1952).

Muslim Studies, ed. S. M. Stern, London, 1971.

GOUILLARD, J., see *Petite Philocalie de la prière du coeur*.

GRAMLICH, R., *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Wiesbaden, 1981 (3d ed.)., *Die Wunder der Freunde Gottes. Teologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligewunders*, Wiesbaden, 1987.

GUILLAUMONT, A., "Les sens du nom du coeur dans l'Antiquité," *Etudes Carmélitaines*, number dedicated to "coeur," 1953.

al-GUJARÂTÎ Abû l-Mu'ayyad (actually, Muhammad Ghawth Guwâlyârî), *al-Jawâhir al-khamsa*, (by Md Ghawth al-GWÂLYÂRÎ) (India), 1301/ 1883.

al-HALABÎ, *al-Sîrat al-Halabiyya*, Beirut, n.d.

HALLAQ, W. B., "On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihâd," *SI*, vol. 63, 1986.

HALM, H., "Das 'Buch der Schatten'. Die mufaddal Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums," *Der Islam*, vol. 55, 1978, pp. 219–66 and vol. 58, 1981, pp. 15–86.

Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten, Zurich-Munich, 1982.

Die Schia, Darmstadt, 1988.

HAMON, A., "Coeur," *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*; cf. CABASSUT, A.

HAUSHERR, I., "La méthode d'oraison Hésychaste," *Orientalia Christiana*, vol. 9, 1927.

HODGSON, E. G., "How Did the Early Shî'a Become Sectarian?," *JAOS*, 75, 1955.

"Ghulât," *EI2*, vol. 2, pp. 1119–21.

HOLMYARD, E. J., *The Arabic Works of Jâbir b. Hayyân*, Paris, 1928.

HOROVITZ, J., "Alter und Ursprung des Isnâd," *Der Islam*, vol. 8, 1918.

HUSSAIN, J. M., *The occultution of the twelfth imam. A historical background*, London, 1982.

IBRAHIM, L., "The problem of the vision of the God in the theology of az-Zamakhsharî and al-Baydâwî," *Die Welt des Orients*, vol. 13, 1982.

IZUTSU, T., *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Tokyo, 1965.

Ethico-religious concepts in the Qur'ân, Montreal, 1966.

JÂBIR IBN HAYYÂN, see ABÛ RIDA, CORBIN (*Alchimie*...), HOLMYARD, KRAUS, LORY, RUSKA.

JA'FAR AL-SÂDIQ (6th imâm), *Tafsîr*, ed. P. Nwyia, *MUSJ*, vol. 43, 1968, ed. 'A. Zay'ûr, *al-Tafsîr al-sûfî li l-Qur'ân 'inda l-Sâdiq*, Beirut, 1979; cf. also al-NU'MÂNÎ.

JAFRI, S. H. M., *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London-New York.

JAVAD ALI, "Die beiden ersten Safire des Zwölften Imams," *Der Islam*, vol. 25, 1939.
JEFFERY, A., "The Qur'ânic Readings of Zaid b. 'Alî," *RSO*, vol. 16, 1936.
"Materials for the History of the text of the Qur'ân" which comprises the introduction to Ibn
JOHNSTON, F., *Himalayan Tantric Magic. Theory and Practice*, Bombay, 1949.
JOLIVET, J., "Intellect et intelligence Note sur la tradition arabo-latine des XIIe et XIIIe siècles," *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Tehran, 1977.
al-JU'FÎ al-Mufaddal b. 'Umar, see *al-Haft wa l-azilla*.
JUYNBOLL, C. H. A., *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadîth*,Cambridge, 1983–85.
KAZEM-BEG, "Observations de Mirzâ Alexandre Kazem-Beg, professeur de langues orientales à l'université de Casan, sur le *Chapitre inconnu du Coran*," *JA*, vol. 14, December 1843.
KHALIDI, T., *Islamic historiography: the histories of Mas'ûdî*, Albany, 1975.
KHAZAL, H., *La Notion de l'imâm chez al-Kulaynî*, Doctoral thesis, Paris III, 1972.
KHOSROKHAVAR, F., "Iran, la rupture d'une alliance," *Peuples Méditerranéens*, vol. 14, Janvier-Mars 1981.
KHOURY, R. G., "L'importance d'Ibn Lahî'a et de son papyrus conservé à Heidelberg dans la tradition musulmane du deuxième siècle de l'Hégire," *Arabica*, vol. 22, fasc. 1, 1975.
"Pour une nouvelle compréhension de la transmission des textes dans les trois premiers siècles islamiques," *Arabica*, vol. 34, fasc. 2, 1987.
KISTER, M. J., "You Shall Only Set Out for Three Mosques", *Muséon*, vol. 82, 1969.
"Haddithû 'an Banî Isrâ'îl wa lâ haraja," *IOS*, vol. 2, 1972.
KLEMM, V., "Die vier *sufarâ'* des Zwölften Imâm. Zur formativen Periode der Zwölferschia," *Die Welt des Orients*, vol. 15, 1984.
KOHLBERG, E., "Some notes on the imâmite attitude to the Qur'an," *Islamic Philosophy and the Classical Traditions: Essays Presented to R. Walzer*, ed. Stern-Hourani-Brown, Oxford, 1972.
"Some Imâmî-Shî'î Views on *taqiyya*," *JAOS*, 95, 1975.
"An Unusual Shî'î *isnâd*," *IOS*, vol. 5, 1975.
"The Development of the Imâmî-Shî'î Doctrine of *jihâd*," *ZDMG*, vol. 126, 1976.
"From Imâmiyya to Ithnâ'ashariyya," *BSOAS*, vol. 39, 1976.
"Shî'î Hadith," *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983.
"Some Imâmî-Shî'î Views on the *Sahâba*," *JSAI*, vol. 5, 1984.
"Non-Imâmî Muslims in Imâmî *fiqh*," *JSAI*, vol. 6, 1985.
"'Alî b. Abî Tâlib," *Encyclopaedia Iranica* (see also POONAWALA).
"*Barâ'a* in Shî'î Doctrine," *JSAI*, vol. 7, 1986.
"Western Studies of Shi'a Islam," *Shi'ism: Resistance and Revolution*, *M.* Kramer ed., London, 1987.
"al-Usûl al-arba'u mi'a," *JSAI*, 10, 1987. See E. Kolberg, *Belief and Law in Imâmî Shî'ism*, Variorum Reprints, England, 1991 (in addition to the articles already cited,

we also used "The Term *Muhaddath* in Twelver Shî'ism"; XIII "Imam and Community in the Pre-Gayba Period," XVI, "Some Shî'î Views on the Antediluvian World"; XVII "Aspects of Akhbârî Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries").

KOVALENKO, A., *Les Concepts de magie et de sciences occultes en Islam*, Doctoral thesis, Strasbourg, 1979.

KRAUS, P., *Mukhtâr rasâ'il Jâbir b. Hayyân*, Paris-Cairo, 1935.

Jâbir ibn Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, Cairo, 1943.

LAMMENS, H., *Études sur le règne du calife omeyyade Mo'awiya Ier*, Beirut, 1908.

Fâtima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sira, Rome, 1912.

———, *Le Califat de Yazid Ier*, Beirut, 1921.

LAOUST, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimîya*, Cairo, 1939.

La Profession de foi d'Ibn Batta, Damascus, 1958.

"Le rôle de 'Alî dans la sîra shiite," *REI*, vol. 30, 1962.

Les Schismes dans l'islam, Paris, 2d ed., 1977.

LECOMTE, G., "Aspects de la littérature du *hadîth* chez les imâmites," see (*le*) *Shî'isme imâmite*.

LINANT DE BELLEFONDS, Y., "Le droit imâmite," see (*le*) *Shî'isme imâmite*.

LORY, P., *Dix Traités d'alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-dix*, Paris, 1983.

"La science des lettres en terre d'Islam: le chiffre, la lettre, l'oeuvre," *Cahiers de l'université de St. Jean de Jérusalem*, vol. 11, Paris, 1985.

Alchimie et mystique en terre d'Islam, Verdier, Lagrasse, 1989.

LÖSCHNER, H., *Die Dogmatischen Grundlagen des Shi'itischen Rechts*, Erlangen-Nürenberg, 1971.

MAC DERMOTT, M. J., *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid (d 413/ 1022)*, Beirut, 1978.

MADELUNG, W., "New Documents Concerning al-Ma'mûn, al-Fadl b. Sahl, and 'Alî al-Ridâ," in *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Ihsân 'Abbâs*, ed. W. al-Qâdî, Beirut, 1981.

Religious Schools and Sects in Medieval Islam, Variorum Reprints, London, 1985, especially the following articles: I "Early Sunnî Doctrine Concerning Faith as Reflected in the *Kitâb al-imân* of Abû 'Ubaid al-Qâsim b. Sallâm" (d. 224/ 839).

VI "Frühe mu'tazilitische Häresiographie: das *Kitâb al-Usûl* des Ga'far b. Harb."

VII "Imâmism and Mu'tazilite Theology."

VIII "The Shiite and Khârijite Contribution to Pre-Ash'arite *Kalâm*."

IX "A Treatise of the Sharîf al-Murtadâ on the Legality of Working for the Government (*Mas'ala fî l-'amal ma'a lsultân*)."

X "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam."

XI "Shiite Discussions on the Legality of the Kharâj."

XV "Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur."

, *EI2*, the articles: "Hishâm b. al-Hakam," "Imâma," "al-Kulaynî," "Mahdî."

(*la*) *Magie arabe traditionnelle*, Retz, coll. "Bibliotheca Hermetica," Paris, 1976.
al-MAJLISÎ Md Bâqir, *Bihâr al-anwâr*, litho. ed., Iran, n. d., 35 vol.; edition based on that of Kumpânî, Tehran-Qumm, 110 books in 90 vol., 1376–92/ 1956–72.
MARQUET, Y., "Le Chiisme au IXe siècle à travers l'Histoire de Ya'qûbî," *Arabica*, vol. 19, 1972.
"Sabéens et Ikhwan al-Safâ," *SI*, vols. 24 and 25, 1976.
MARROU, H. I., *Nouvelle Histoire de l'église*, Paris, 1963 (see also DANIELOU).
MASSIGNON, L., "Le Jour du Covenant," *Oriens*, vol. 15, 1962.
Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, reedition, 1968.
"Nûr muhammadî," *EI1*.
Opera Minora, Paris, 1969, vol. 1, articles: "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam"; "Der Gnostische Kult der Fatima im Shiitischen Islam"; "La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fatima"; "La notion du voeu et la dévotion musulmane à Fatima."
La Passion de Hallâj. Martyr mystique de l'Islam, Paris, 1975.
al-MAS'ÛDÎ, *Murûj al-dhahab*, ed. and French translation by Barbier de Meynard, Paris, 1861–77, see also *Ithbât alwasiyya.*
MEYER, E., "Anlass und Anwendungsbereich der *taqiyya*," *Der Islam*, vol. 57, 1980.
MODARRESSI TABÂTABÂ'I, H., *An Introduction to Shî'î Law*; *A Bibliographical Study*, London, 1984.
"Early Debates on the Integrity of the Qur'ân," *Studia Islamica*, vol. 77, 1993.
"Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence: a Preliminary Survey," *SI*, vol. 59, 1984.
MODI, J. J., "A Parsee High Priest (Dastûr Azar Kaiwân, 1529–1614 A.D.) with His Zoroastrian Disciples in Patna in the 16th and 17th Century A.C.," *The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, vol. 20, 1932.
MOELLER, E., *Beiträge zur Mahdilehre des Islams*, Heidelberg, 1901.
MOMEN, M., *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven-London, 1985.
MONNOT, G., *Islam et religions*, Paris, 1986, especially the article "La transmigration et l'immortalité" (chapter 12). See also Shahrastânî, *Livre des religions et des sectes.*
MOSCATI, S., "Per una storia dell'antica Shi'a," *RSO*, vol. 30, 1955.
MOTTAHEDEH, R. P., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980.
L'imâmisme vu par le cheikh al-Mufîd, *REI*, special edition 7, Paris, 1974.
NAJM AL-DÎN AL-KUBRÂ, ed. F. Meier, *Die Rawâ'ih al-jamâl wa fawâtih al-jalâl des Najm ad-Dîn al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1957.
NANA PRAKASAM, P., *Hindu Occultism*, n. l., 1967.
NASR, S. H., "Le shî'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques," see (*le*) *Shi'isme imâmite. Les Sectes shiites*, Tehran, 2nd ed., 1980.
NEWMAN, A. J., *The Development and Political Significance of the Rationalist (usuli)*

and Traditionalist (akhbari) School in Imami Shi'i History from the Third/ Ninth to the Tenth/ Sixteen Century A. D., Doctoral thesis, UCLA, Los Angeles, 1986.

al-NÛRÎ Abû l-Hasan, *Maqâmât al-qulûb*, in P. Nwyia, "Textes mystiques inédits d'Abû l-Hasan al-Nûrî." *MUSJ*, vol. 44, fasc. 9, 1969.

NWYIA, P., *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques*

PAREJA, F. M., in collaboration with L. Hertling, A. Bausani and Th. Bois, *Islamologie*, Beirut, 1957–63.

PARET, R., *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, ed. 1978, Stuttgart, Berlin, Cologne, Mainz., article "Illiyyûn," *EI2*.

PELLAT, Ch., "Mas'ûdî et l'imâmisme," see *(le) Shi'isme imâmite.*, "Hilm," *EI2*, vol. 3, pp. 403–4.

(*la*) *Petite Philocalie de la prière du coeur*, introduced and translated by J. Gouillard, Paris, 1979.

PINES, S., "Shî'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*" *JSAI*, vol. 2, 1980.

POONAWALA, I., "'Alî b. Abî Tâlib," *Encyclopaedia Iranica* (cf. also KOHLBERG).

PRETZL, O., "Die frühislamische Atomenlehre," *Der Islam*, vol. 19, 1931.

(La) Prière du Coeur, (anonymous), Editions Orthodoxes, Paris, 1952.

PÛRJAVÂDÎ (POORJAVADY), N., "Tahlîlî az mafâhîm-e 'aql va jonûn dar 'uqalâ' al-majânîn," *Ma'âref*, vol. 4, num. 2, 1366 solar/ 1987.

al-QÂDÎ, W., "The Development of the Term *ghulât* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya," *Akten VII. Kong. Arabistic*, Göttingen, 1976.

"An early Fâtimid political document," *SI*, 48, 1978.

QUERRY, A., *Recueil des lois concernant les musulmans schyites*, Paris, 1871.

RAHBAR, D., "Relation of Shî'a Theology to the Qur'ân," *MW*, vol. 51, num. 3, July 1961; vol. 52, num. 1, Jan. 1962; num. 2, April 1962.

RAHMAN, F., "'Aql," *EI2* and *Encyclopaedia Iranica* (with W. CHITTICK).

RAUSCHER, T., *Shari'a. Islamischen Familienrecht der Sunna und Shi'a*, Frankfurt, 1987.

RICHARD, Y., *Le Shi'isme en Iran. Imam et Révolution*, Paris, 1980., *L'Islam shi'ite*, Paris, 1991.

ROBSON, J., "Ibn Ishâq's Use of the Isnâd," *The John Rylands Library*, vol. 38, 1955–56.

"Hadîth," *EI2*, vol. 3, pp. 24 sq.

"al-Djarh wa al-ta'dîl," *EI2*, vol. 2, pp. 473–74.

ROSENTHAL, F., "The Influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography," *Historians of the Middle East*, B. Lewis and P. M. Holt ed., London, 1962.

Knowledge Triumphant, reedition., Leiden, 1970.

RUBIN, U. "Pre-Existence and Light: Aspects of the Concept of Nûr Muhammad," *IOS*, vol. 5, 1975.

"Prophets and Progenitors in the Early Shî'a Tradition," *JSAI*, vol. 1, 1979.

"Barâ'a: a study of some Quranic passages," *JSAI*, vol. 5, 1984.
RUSKA, J., *Arabische Alchemisten. II-Ga'far al-Sâdiq, der sechste Imâm*, Heidelberg, 1924.
SABRI, T., *L'Hagiographie de Fâtima d'après le Bihâr al-Anwâr de Muhammad Bâqir Majlisî (m. 1111/ 1699)*, Doctoral thesis, Paris III, 1969.
SACHEDINA, A., "A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imâmite Imâm," *SI*, vol. 68, 1978 (English trans. Of al-Murtadā's *Risâlat al-ghabya*).
Islamic Messianism: *The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany, 1981.
SADIGHI, Gh. H., *Les Mouvements religieux iraniens aux IIe et IIIe siècles de l'Hégire*, Paris, 1938.
SAINT CLAIR TISDALL, "Shi'ah Additions to the Koran," *MW*, vol. 3, July 1913, num. 3.
al-SAM'ÂNÎ, *al-Ansâb*, facsimile ed. with introduction by D. S. Margoliouth, Leiden London, 1912.
SCARCIA, G., "A proposito del problema della sovranita presso gli Imâmiti," *AIUON*, vol. 7, 1957.
"Intorno alle controversie tra Akhbârî e Usûlî presso gli Imâmiti di Persia," *RSO*, vol. 33, 1958.
SCARCIA-AMORETTI, "L'Imamismo in Iran nell'epoca selgiuchide: a proposito del problema delle 'communita' in *La Bissacia dello Sheikh Omaggio ad Alessandro Bausani*," Venice, 1981, pp. 127–40.
SCHIMMEL, A. M., *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden, 1980.
SCHWALLY, F., *Geschichte des Qorans II-Die Sammlung des Qorans*, Leipzig, 1919.
SELLHEIM, R., "Prophet, Chalif und Geschichte," *Oriens*, vol. 18–19, 1965–66.
Sept Upanishads, commentated translation by J. Varenne, Paris, 1981.
SEZGIN, F., *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967.
al-SHAHRASTÂNÎ, *al-Milal wa l-nihal*, ed. Cureton, London, 1846; ed. Badrân, Cairo, 1951–52; ed. Kaylânî, Cairo, 1967; French trans, first part, with introd. and notes by D. Gimaret and G. Monnot, *Livre des religions et des sects (I)*, Louvain, 1986.
SHARON, M., "The 'Abbâsid Da'wa Reexamined on the Basis of a New Source," *Arabic and Islamic Studies*, Univers. de Bar Ilan, Israel, 1973.
"The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authority in Early Islam," *JSAI*, vol. 5, 1984.
al-SHAYBÂ, K. M., "al-Taqiyya, usûluhâ wa tatawwuruhâ," *Revue de la fac. de lettres de l'université d'Alexandrie,vol.* 16, 1962–63.
SHAYEGAN, D., *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*?" Paris, 1982.
SHIHÂB AL-DÎN IBN HAJAR, *al-Fatâwâ al-hadîthiyya*, Cairo, 1325/ 1907.
(le) Shi'isme imâmite, Colloque de Strasbourg (6–9 mai 1968), Paris, 1970.
SOURDEL, D., "La politique religieuse du calife abbasside al-Ma'mûn," *REI*, vol. 30, 1962.
L'Imâmisme vu par le cheikh al-Mufîd, see al-MUFÎD, *Awâ'il al-maqâlât*.
"La politique religieuse des successeurs d'al-Mutawakkil," *SI*, vol. 31, 1973.

"Barâmika," *EI2*, vol. 1, p. 1064.
SPITALER, A., "Was bedewtet *baqîja* im Koran?" *Westöstlische Abhandlungen Rudolf Tschudi zum Siebzigsten Geburtstag*, Wiesbaden, 1954.
STROTHMANN, R., *Die Zwölfer-Schî'a: Zwei Religionsgeschichtliche Charakterbilder aus des Mongolenzeit*, Leipzig, 1926.
"History of Islamic Heresiography," *IC*, 1938.
"Zayd b. 'Alî," *EI1*, vol. 4, p. 1260.
TAYLOR, J. B., "Ja'far al-Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sûfis," *IC*, 1966.
(Le) Troisième Livre du Dênkart, trans. J. de Menasce, Paris, 1973.
TUCKER, W. F., "Rebels and Gnostics: al-Mughîra b. Sa'îd and the Mughîriyya," *Arabica*, vol. 22, 1975.
"Bayân b. Sam'ân and the Bayâniyya: Shî'ite Extremists of Umayyad Iraq," *MW*, vol. 65, 1975.
Two Early Ismaili Treatises, ed. W. Ivanow, Bombay, 1933 (especially *Haft bâb-e Bâbâ Sayyidnâ*).
Upanishads, English translation, 6 vol., Madras, n.d.
Upanishads du Yoga, translated and annotated by Jean Varenne, Paris, 1971.
VADET, J. Cl., "Kalb," *EI2*, vol. 4, pp. 507–10 (cf. also GARDET).
VAJDA, G., "Deux 'Histoires des Prophètes' selon la tradition des shî'ites duodécimains," *Revue d'Etudes Juives*, vol. 106, 1945–46.
"Le problème de la vision de Dieu (*ru'ya*) d'après quelques auteurs shî'ites duodécimains," see *(le) Shî'isme imâmite*.
"Pour le dossier de *nazar*," *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offerts à G. Anawati et L. Gardet par leurs collègues et amis*, Louvain, 1977.
"De quelques emprunts d'origine juive dans le hadîth shî'ite," *Studies in Judaism and Islam presented to S. D. Goitein*, ed. S. Morag *et. al.*, Jerusalem, 1981.
VAN ESS, J., *Die Gedankenwelt des Hârith al-Muhâsibî*, Bonn, 1961.
"Ibn Kullâb und die Mihna," *Oriens*, 18–19, 1967.
"Dirar b. 'Amr und die 'Cahmîya'," *Der Islam*, vol. 43, 1967.
Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nâshi' al-akbar, Beirut, 1971.
Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme, REI, out of series 14, Paris, 1984.
VAN VLOTEN, G., *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omeyyades*, Amsterdam, 1894.
VARENNE, J. see *Sept Upanishads, Upanishads du Yoga* and *Veda*.
VATIKIOTIS, P. J., "The Rise of Extremist Sects and the Dissolution of the Fatimid Empire in Egypt," *IC*, vol. 31, 1957.
VECCIA VAGLIERI, L. "Sul 'Nahj al-balâghah' et sul suo compilatore ash-Sharîf ar-Radî," *AIUON*, special num. 8, 1958.
———, *EI2*, articles: "'Alî b. Abî Tâlib"; "al-Husayn b. 'Alî"; "Fâtima"; "Ghadîr Khumm."
(le) Veda, premier Livre Sacré de l'Inde, trans. J. Varenne, Paris, 1967.
VON ARENDONK, C., *Les Débuts de l'imâmat zaydite du Yémen*, Leiden, 1960.

"Yahyâ b. Zayd", *EI1*, vol. 4, pp. 1214–15.
"al-Nafs al-Zakiyya," *EI1*, vol. 3, p. 710.
WATT, W. M., "Shi'ism under the Umayyads," *JRAS*, 1960.
"The Râfidites: A Preliminary Study," *Oriens*, vol. 16, 1963.
"Side Lights on Early Imamite Doctrine," *SI*, vol. 30, 1970.
Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh, 1973.
WELLHAUSEN, J., *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin, 1901.
WENSINCK, A. J., "Muhammad und die Propheten," *Acta Orientalia*, vol. 2, 1924.
Concordances et indices de la tradition musulmane, Leiden, 1933–65.
"al-Khadir," *EI2*, vol. 3, pp. 935–939.
"al-Lawh," *EI2*, vol. 4, p. 703 (cf. also BOSWORTH).
Yoga, science de l'Homme Intégral, ed. J. Massin, Paris, 1953.

فهرست اعلام